# Geschichte

der

# neuern Philosophie

seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

---

Von

Johann Gottlieb Buhle.

öffentl. ordentl. Professor der Logik und Mitgliede der Societät der Wissenschaften zu Göttingen.

---

Dritten Bandes Erste Hälfte.

---

Göttingen,

bey Johann Friedrich Röwer.

1801.

Staatl. Bibliothek
Regensburg

# Vorrede.

Die Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts, deren Geschichte dieser dritte Band enthält, zeichnet sich durch mehrere Eigenthümlichkeiten aus. Was vorher seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, namentlich während des sechszehnten Jahrhunderts, im Gebiete der Philosophie überhaupt geleistet war, beschränkte sich größtentheils auf Läuterung, mannichfache Auslegung, Anwendung und Kritik hauptsächlich des Peripateticismus. Sowohl die Erneuerung anderer philosophischer Systeme des griechischen Alterthums z. B. des Platonischen und Stoischen, als die Schriften der Skeptiker und die originalen dogmatischen Philosopheme des Cardan, Bruno, Vanini, Campanella u. a. waren einzelne Versuche, welche auf die im philosophirenden Publicum herschende Denkart keinen entscheidenden Einfluß gewannen. Mit dem siebzehnten Jahrhunderte aber beginnt die Epoche einer allgemeinern Selbstständigkeit

der speculirenden Vernunft, weil die bessern Köpfe mittelst der Untersuchungen ihrer nächsten Vorgänger nunmehro die Schwächen und das Unbefriedigende des griechischen Dogmatismus, besonders des Aristotelischen, früh und überzeugend genug kennen lernten, um zu unabhängiger Forschung dringender veranlaßt zu werden, und zwar in einem Alter, wo die Freyheit des Geistes noch nicht in Vorurtheilen durchaus befangen war, und auch die Kraft desselben sich ihnen nicht versagte.

Allerdings hat Des Cartes das Verdienst, zuerst unter den neuern Weltweisen ein unabhängiges Philosophiren nicht nur als Methode empfohlen, sondern auch, wenn gleich kein in jeder Hinsicht nachahmungswürdiges Muster, doch durch die Originalität seiner Entdeckungen, und die philosophische Revolution, welche dieselben bewirkten, ein merkwürdiges und zur Nacheiferung anreizendes Beyspiel desselben gegeben zu haben. Inzwischen wurde diese Richtung seines Geistes eben so sehr durch den Zustand der Philosophie seines Zeitalters und den Grad der Cultur, welchen die philosophirende Vernunft damals erreicht hatte, bestimt, wie durch seine eigene freye Reflexion. Fast alle bedeutende Philosophen, die als Gegner des Des Cartes auftraten, wie D'Arnaud, Gassendi, Hobbes u. a., selbst mehrere unter den eifrigsten Cartesianern, und denen, die in der Schule

des

des Des Cartes ihre erste philosophische Bildung empfangen hatten, wiewohl sie hernach andere Wege einschlugen, wie Malebranche und Spinoza, waren nicht minder Selbstdenker, als es Des Cartes war. Freylich ist das System des Gassendi meistens vom Epikur entlehnt; aber jener zog die Epikurische Lehre vor, sofern sie mit seiner eigenen originalen Philosophie in mehrern Hauptpunkten zusammenstimte. In andern sehr wesentlichen Stücken änderte er die Epikurische Lehre so ab, daß Epikur selbst, bey aller Aehnlichkeit der Gassendischen Philosophie mit der seinigen, diese doch gewiß nicht für die seinige erkant haben würde.

In dem gegenwärtigen ersten Theile des dritten Bandes dieses Werks habe ich vornehmlich die Systeme des Des Cartes, Gassendi und Hobbes historisch erörtert. Die Cartesianische Philosophie habe ich anfangs nur nach ihren Hauptmomenten entwickelt, ohne sofort in's Einzelne hineinzugehen; da mir die Geschichte der Streitigkeiten, welche sie in den Niederlanden und in Frankreich hervorbrachte, Gelegenheit darbot, auch das Einzelne Merkwürdige derselben beyzubringen. Umständlicher als gewöhnlich habe ich die philosophischen Vorstellungsarten des Hobbes und Gassendi vorgetragen. Sie schienen mir eine größere Aufmerksamkeit zu verdienen, als ihnen in ältern historischen Werken zu Theile geworden ist.

Ein gewisser Crispin hat neuerlich in einer zwar nur etwa sechs Zeilen betragenden, aber dennoch, da sie in der allgemeinen deutschen Bibliothek steht, unbezweifelbar überaus gründlichen Recension des zweyten Bandes dieses Werks den Wunsch geäussert, "daß ich meine Quellen immer angeführt haben möchte." Es mögen wohl manchmal gründliche Recensionen für die allgemeine deutsche Bibliothek durch besagten Crispin von Büchern verfertigt werden, die er nicht gelesen hat; aber jener Wunsch desselben beweist, daß er gründlich zu recensiren verstehe, sogar ohne das Buch durchgeblättert zu haben. Meine Quellen sind sämtlich in zum Theile sehr langen Noten unter dem Texte, vielleicht zu genau, angegeben. Crispin's Werke habe ich nicht genannt, eben deßwegen, weil es die Werke Crispin's sind.

Göttingen, im September 1801.

Der Verfasser.

---

# Geschichte

der

# neuern Philosophie

seit der

Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

---

## Dritter Band.

## Erste Abtheilung.

# Geschichte
## der
# neuern Philosophie
## seit der
## Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

## Drittes Hauptstück.
### Geschichte der neuern Philosophie während des siebzehnten Jahrhunderts bis auf Leibniz.

## Erster Abschnitt.
### Geschichte und Philosophie des Des Cartes.

Im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts entstand eine höchst merkwürdige Revolution in der Philosophie durch Des Cartes, der zuerst unter den neuern Philosophen darauf gerieth, einmal anzunehmen, daß bisher in der Philosophie noch nichts geschehen sey, und bey dieser Voraussetzung ganz von vorne anzufangen. Freylich war auf diesem Wege eher Hoffnung, daß man den Grund der Irrthümer und des Unbefriedigenden in den verschiedenen Systemen der ältern griechischen und der neuern Weltweisen entdecken,

und nach dieser Entdeckung ein anderes und besseres werde aufführen können.

René des Cartes wurde gebohren im J. 1596 zu la Haye in der Normandie, und stammte aus einem edeln und angesehenen Geschlechte *). Die erste literarische Bildung erhielt er im Jesuitercollegium zu la Fleche, und schon hier zeichnete er sich durch eine feurige Phantasie, kühne Combinationsgabe, tiefe Denkkraft, und eine unersättliche Wißbegierde aus. Man kann in der Geschichte seines Geistes

*) Das Hauptwerk zur Lebensgeschichte des Des Cartes, obwohl mit großer Parteylichkeit abgefaßt, ist: La Vie de Mr. *Des Cartes*. Par Mr. *Baillet*; à Paris 1690. 4. Tomes II. Einen sehr brauchbaren Auszug daraus hat der Verfasser selbst besorgt: La Vie de Mr. *des Cartes* abregée; à Amsterdam 1693. 12. Aus diesem Werke haben fast alle spätere literarhistorische Schriftsteller geschöpft, auch Bayle und Brucker Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 200 sq. Zur Kritik desselben sind nachzusehen: Reflexions d'un Academicien sur la Vie de Mr. *des Cartes*, envoyées à un ami en Hollande; à la Haye 1692. 12. Sie sollen von dem Jesuiten Bouhours herrühren. Vgl. Nouveaux Memoires pour servir à l'histoire du Carteſianisme. Par M. G; à Paris 1692. 12. — Epistolae *Leibnitii*; Vol. III. ed. *Korsholt*. — Eloge de *René des Cartes*, Discours, qui a concouru pour le prix de l'Academie; par Mr. *Gaillard*; à Paris 1765. 8. — Eloge de *René des Cartes*, Discours, qui a concouru pour le prix de l'Academie; par Mr. *Thomas*; à Paris 1765. 8. Deutsch: Leipzig 1767. 8. Der Preis wurde unter die Verfasser dieser beyden Lobschriften getheilt. — Eloge de *René des Cartes* par Mr. *Mercier*; à Geneve et Paris 1765. 8. Deutsch von K. A. Cäsar in den: Philosophischen Abhandlungen und Lobreden über Preisaufgaben der Französischen und anderer Akademieen von dem Verfasser des Werks 2440 (Mercier); Leipzig 1777. B. I. S. 281.

ſtes drey Hauptepochen unterſcheiden. Die erſte befaßt ſeine jugendlichen Studien; die zweyte ſeine Reiſen; und die dritte die Periode ſeines Aufenthalts in den Niederlanden. Anfangs herſchte in ihm das eifrigſte Beſtreben bloß aus Büchern zu lernen, und ſich alle vorhandenen wichtigen Kentniße ſeiner Zeit zu erwerben. Er las alſo alles durch einander, was ihm vorkam; beſonders ſtudirte er die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme der Zeit, und daneben mit dem größten Eifer Mathematik und Aſtronomie. Von ſeiner fleißigen Lectüre der alten Claſſiker kann ſelbſt der lateiniſche Styl in ſeinen Werken, der ſehr leichtfließend und angenehm iſt, ein Zeugniß geben. Nachdem er das Kloſter la Fleche verlaſſen, und eine Zeitlang bey ſeiner Familie gelebt hatte, begab er ſich nach Paris. Hier überließ er ſich zwar jugendlichen Ausſchweifungen, aber ſein ſchon an ernſthafte Beſchäfftigungen und an einſames Nachdenken gewöhnter Geiſt kehrte bald davon zurück. Er ſetzte jedoch ſeine Studien nach eben der Methode fort, wie er ſie angefangen hatte, ohne Plan, unregelmäßig und unkritiſch. Bey aller Mannichfaltigkeit von Kentniſſen, die er ſich erwarb, mußte dieſe Art des Studirens eine von den Folgen haben, welche ſie gewöhnlich hat; ſie mußte eine Ueberfülle und Widerſtreit der Ideen, Mangel an Gründlichkeit und an Zuſammenhang deſſen, was er wußte, nach ſich ziehen. Er geſteht ſelbſt in ſeiner Schrift: De methodo recte vtendi ratione et veritatem in ſcientiis inveſtigandi, worin er ſeine Studiengeſchichte erzählt hat, daß er nach einem langen Zeitraume, wo er höchſt fleißig geweſen ſey, ſich von allen Seiten in Verwirrung, Zweifel und Ungewißheit verwickelt gefunden habe. In der Philoſophie war er von einem Syſteme zum andern, von einer Theorie zur andern übergegan-

gen, hatte sich für jede interessirt, hatte Gründe und Gegengründe kennen gelernt, und war zuletzt mit sich völlig uneinig geworden, was für ein System das wahre seyn möchte. Er gestand sich daher auch, daß alle seine Anstrengungen für ihn nur den einzigen Nutzen gehabt hätten, seine Unwissenheit einzusehen. In dem angeführten Werke sagt er einmal: Simulac studiorum curriculum absolvi, quo decurso mos est in eruditorum numerum cooptari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim dubiis, tot erroribus implicatum me esse animaduerti, vt omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem.

Dieses Gefühl, beständig von zweifelhaften Meynungen in der Irre herumgetrieben zu werden, bewog endlich den Des Cartes zu dem Entschlusse, einmal das Bücherstudium aufzugeben, Reisen in andere Länder zu machen, und im persönlichen Umgange mit Gelehrten und in der wirklichen Welt bessere Kentnisse zu suchen. Er gieng von Paris nach Holland, nahm Militairdienste unter dem Prinzen Moriz von Oranien, und lebte eine Zeitlang in Breda, wo er mit in Besatzung lag. Hier schrieb er sein Werk: De Musica, das ihn zuerst berühmt machte, und damals in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Indessen blieb er nicht lange in Holland; sondern gieng im J. 1619 als Freywilliger unter die Bayrischen Truppen, die von Tilly commandirt wurden. In einem Winter lag er zu Neuburg an der Donau in den Winterquartieren, mochte da Musse haben, um seine Studien zu treiben, und hier ergriff ihn die Idee, die Philosophie ganz umzuschaffen, und ein neues System derselben aufzuführen. Er beschäfftigte sich mit der Idee so sehr, daß

er

er eine Wallfarth nach Loretto zur Mutter Gottes gelobte, wenn diese ihm in seinem Unternehmen beystände. Zu dem Projecte, was er einmal mit dem ganzen Feuer, dessen seine Phantasie fähig war, ergriffen hatte, kamen noch zufällig einige grausame Scenen des dreyßigjährigen Krieges, denen er als Augenzeuge beywohnte, und wodurch er bestimt wurde, im J. 1624 seinen Abschied vom Kriegsstande zu nehmen. Er that noch einige Reisen durch Schlesien, Polen, an der Ostsee herunter, durch Deutschland, Schweiz, Italien, Frankreich, und kehrte endlich wieder nach Holland zurück, um hier in Ruhe seinen Vorsatz auszuführen.

Schon bey seinen ersten gelehrten Studien hatte Des Cartes bemerkt, daß alle bisherigen philosophischen Systeme ihm keine Befriedigung gewährten. Er hatte also über die ganze Philosophie, wie sie damals war, abgeurtheilt, und hielt sich überzeugt, daß es schlechterdings keinen Satz gebe, von dem sich nicht das Gegentheil beweisen ließe; daß alles ungewiß und zweifelhaft sey; und daß dieses selbst auf alle übrige Wissenschaften Einfluß habe, da sie ihre Principien von der Philosophie entlehnen müßten. Er verglich die damalige Philosophie mit einem Gebäude, an welchem nach und nach eine Menge von Baumeistern gearbeitet und geflickt habe, dessen Theile daher nicht zusammenpaßten, sondern vielmehr mit einander im Widerstreite wären. Es müsse also einmal ein neues Gebäude angelegt und von einem und demselben Künstler vollendet werden; ohne daß dieser auf irgend ein schon vorhandenes Muster oder eine schon vorhandne Form Rücksicht nähme. Bey seinem Aufenthalte in der wirklichen Welt hatte Des Cartes keine bessere oder andere Ueberzeugung gewonnen; sondern diese war viel-

vielmehr noch auf alle Art bestärkt worden. Er fand hier noch tausendfachen Aberglauben und Wahn, von welchem er sich schon befreyt hatte; er fand, daß Menschen an Meynungen hiengen, ohne irgend Gründe dafür zu haben; er fand eine noch viel größere Verschiedenheit und Abweichung der Meynungen über die wichtigsten Gegenstände, als er selbst in seinen Büchern angetroffen hatte. So brachte er von seinen Wanderungen nichts als die Lehre zum reinen Gewinne zurück, daß die Wahrheit unter den Menschen noch nicht erforscht sey, und wurde darüber zum entschiedensten Skeptiker. Der Skepticismus des Des Cartes hat indessen das Eigenthümliche, daß er nicht Gründe und Gegengründe zusammenstellte, um dadurch die Ungewißheit philosophischer Behauptungen zu zeigen; daß er nicht zweifelte, um zu zweifeln; sondern daß er es zum Ziele hatte, an den Platz des Ungewissen etwas Zuverlässiges zu setzen, wenn anders sich dieses entdecken ließe. Er war also nicht bloß niederreissend und zerstörend, wie es der Skepticismus der Pyrrhonier war; vielmehr hatte er den Zweck, auf einem zuvor ganz gereinigten Grunde desto sichrer und fester wieder aufzubauen. Des Cartes wollte durch den Skepticism zu einem festen Dogmatism gelangen. Da er also nach Holland zurückgekommen war, fieng er seine philosophischen Untersuchungen von neuem und auf eine neue Art an. Diese Periode, die er in Holland verlebte, vom J. 1629: 1644 ist in seinem literarischen Leben die wichtigste und merkwürdigste. Er gab in derselben seine meisten mathematischen und philosophischen Schriften heraus, hatte hier die meisten Schüler, die seinen Unterricht genossen, und auch die meisten gelehrten Streitigkeiten. Im J. 1649 wurde er von der Königinn Christine von Schweden

eingeladen, nach Stockholm zu kommen, und sie seine Philosophie zu lehren. Schon früher hatte er einen Ruf an den Hof Ludewigs XIII. Königs von Frankreich erhalten, diesen aber abgelehnt, theils um in seiner Unabhängigkeit zu bleiben und seinen Betrachtungen ruhig nachhangen zu können; theils aber auch wohl aus einer Abneigung gegen sein Vaterland überhaupt, und vorzüglich gegen den Aufenthalt in Paris. Die Einladung der Königinn Christine aber muß für seine Eitelkeit zu schmeichelhaft gewesen seyn, als daß er ihr hätte widerstehen können. Diese geistvolle Fürstinn hatte die berühmtesten Gelehrten der Zeit um sich her versammelt, nahm selbst an ihren Arbeiten und Beschäfftigungen den lebhaftesten Antheil, und erhob sich dadurch zu einem Gegenstande der allgemeinen Bewunderung. Da sie aber sehr launigt und in ihrer Denkart höchst unbeständig war, so konten nur Wenige sich lange in ihrer Gunst behaupten. Des Cartes gewann diese in einem hohen Grade und zog sich dadurch sehr viele Neider und Widersacher zu, zumal da die Königinn auch in politischen Angelegenheiten anfieng, ihn zu Rathe zu ziehen. Hiervon waren Verdrüßlichkeiten eine natürliche Folge; wozu noch das rauhe Klima kam, und die ungewöhnliche Lebensart, die der Gesundheit des Des Cartes nachtheilig wurden. Er bekam ein hitziges Fieber, und starb im J. 1650. Auf Befehl der Königinn, die über seinen Tod höchst betrübt war, erhielt er eine sehr ehrenvolle Grabschrift.

Wenn man das wissenschaftliche Verdienst des Des Cartes beurtheilen will, so muß man bey ihm den Mathematiker, Physiker, Astronomen und Kosmophysiker von dem Philosophen un-

terscheiden. In den erstern Hinsichten war er unvergleichbar größer, als in der letztern. Die Geometrie, so wie die Dioptrik, die Mechanik, sind von ihm ausserordentlich erweitert worden, und er war es, der die großen Erfindungen, welche nachher Newton, Leibniz u. a. in diesen Wissenschaften machten, vorbereitete. Wo er sicher rechnen und messen konte, da machte er auch wirklich neue wichtige und gegründete Entdeckungen. In der Kosmophysik und Astronomie war dieses weniger der Fall; die Axiome, von denen er hier ausgieng, und auf welche er seine geometrische Methode anwandte, waren nicht Axiome, wie sie die eigentliche Mathematik zum Grunde legt und zum Grunde legen darf; es waren willkührliche Hypothesen, die er nach einseitigen oder gar falschen Beobachtungen voraussetzte. Aus einer solchen Hypothese z. B. von der Centrifugalkraft, gieng seine Wirbeltheorie hervor, die sich schon damals nicht gegen Anfechtungen behaupten konte, und in der Folge durch das Newtonsche System ganz umgeworfen wurde. In der Astronomie nahm er sich inzwischen des Copernicanischen Systems an, und trug dadurch sehr viel zur allgemeinen Verbreitung und Annahme desselben bey. Dies gehört nun hierher weiter nicht. Ich mußte es aber deßwegen im Allgemeinen berühren, weil eigentlich die Werke mathematischen, physikalischen, meteorologischen und kosmophysischen Inhalts es waren, welche auch einen Glanz auf die Philosophie des Des Cartes warfen, und diese bey seinen Zeitgenossen und der Nachwelt so berühmt gemacht haben, was sie durch sich selbst schwerlich geworden seyn würde, wenigstens nicht bey der Nachwelt. So aber wurde man durch das wissenschaftliche Interesse, das jene haben, soferne sie wirklich

lich Wahrheit, oder doch sinnreiche, kühne, erhabene Hypothesen enthalten, an diese immer erinnert, und man dachte unter dem Namen der Cartesianischen Philosophie oft mehr an seine Physik und Kosmophysik, als an seine eigentliche Philosophie selbst. Diese letzte reducirte sich genau besehen auf einige allgemeine praktische Lehren über die philosophische Methode, gegen welche zum Theile, besonders wie Des Cartes sie verstand und anwandte, sich noch Manches erinnern läßt; zweytens auf einen Versuch der Selbstverständigung in der Metaphysik, der in den Meditationibus de prima philosophia enthalten ist, wobey Des Cartes von der entschiedensten Skepsis ausgieng, aber sich sehr bald in den einseitigsten und unphilosophischsten Dogmatismus verlor; ferner auf eine mechanische Psychologie, die er in mehr kleinern Schriften, z. B. in dem Tractate: De homine et de formatione foetus ausführte; endlich auf einen Tractat: De passionibus animae, in welchem auch seine Begriffe über Moral vorkommen *).

Des

*) *Renati Carteſii* Opera omnia; Amſtelod. 1692. Voll. IX. — *Renati Carteſii* Opera philoſophica, quibus continentur *Meditationes de prima philoſophia; Principia philoſophiae;* Diſſertationes *de Methodo, Dioptrice, Meteora*, et Tractatus *de paſſionibus animae.* His acceſſit nova hac editione Tractatus *de homine et formazione foetus* cum notis *Ludov. de la Forge*, et in fine de quibusdam argumentis annotationes etc. Francof. ad Moen. 1692. 4. — *Ejusd.* Epiſtolae omnes partim ab auctore latino ſermone conſcriptae, partim cum reſponſis doctorum virorum ex gallico translatae: in quibus omnis generis quaeſtiones philoſophicae tractantur et explicantur plurimae difficultates, quae in reliquis ejus operibus occurrunt. Part. III. Ed. II. Francof. ad Moen. 1692. 4. Von den meiſten der oben erwähnten Schriften giebt es auch mehrere einzelne Ausgaben.

Des Cartes nahm sich vor, Alles was er wußte, alle andre Systeme und Meynungen, die er gefaßt hatte, zu vergessen und gleichsam aus seiner Seele auszulöschen, und sich bloß daran zu halten, wozu ihn sein eigenes Bewußtseyn und Nachdenken darüber führen würden. Diesem Vorsatze gemäß legte er folgende logische Principien als Regeln der Reflexion zum Grunde, die seine ganze Manier zu denken und zu forschen charakterisiren. I. Nichts ist wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtseyn hat, oder was die Vernunft nicht so deutlich und bündig erkennt, daß ein Zweifel daran schlechthin unmöglich ist. II. Beym Nachdenken muß man von dem Einfachen und unmittelbar Verständlichen ausgehn, und in einer ordentlichen regelmäßigen Schlußreihe zu dem Zusammengesetztern, Dunkeln und Schweren fortschreiten. Dies ist die Methode der Geometrie, die in ihrer Art die zuverlässigste ist. III. Man muß die Mittel, die Wahrheit zu finden, und zugleich die Schwierigkeiten, welche dem Gebrauche derselben im Wege stehn, sorgfältig sammeln und kennen lernen; hernach die Schwierigkeiten in so viel Bestandtheile auflösen, wie nöthig ist, sie zu heben; nie aber hier einen Sprung machen und eine Lücke lassen. IV. Man muß nichts für wahr halten ohne Gründe, etwa auf Autorität, des Beyspiels Anderer wegen. Diese wenigen Regeln machen in der Hauptsache die praktische Logik des Des Cartes aus. Er hat sie aber weder recht verstanden, noch recht gebraucht. Besonders von der Evidenz und Bündigkeit einer Erkentniß, sofern die Bündigkeit nicht bloß von den nächsten, sondern von den letzten Principien abhängt, waren seine Vorstellungen noch unrichtig oder unentwickelt geblieben.

Nach der obigen Methode fieng nun Des Cartes seine philosophischen Betrachtungen von dem Puncte an, daß er nichts wisse, und hierin ist er in der Geschichte der philosophirenden Köpfe bis zu seiner Zeit einzig. Was sich ihm hier zuerst darbieten mußte, war das Bewußtseyn seiner selbst. Dies konte er in seinen geistigen Zuständen, in seinem Empfinden, Vorstellen und Denken nicht verkennen. Er nahm in sich selbst unmittelbar eine Thätigkeit wahr, die er auf keine Weise zu bezweifeln vermochte. Hierdurch drang sich ihm zuvörderst die Ueberzeugung von seinem eigenen Daseyn, seiner wirklichen Existenz auf. Daher sein berühmter Schluß: Cogito, ergo sum, den man seltsam finden muß, wenn man nicht weiß, wie er darauf gerieth, und warum er damit anhob.

Man hat über dieses Princip des Des Cartes sehr viel gekrittelt. Gassendi, der Gegner desselben, und wohl der scharfsinnigste von allen Gegnern, die er hatte, parodirte es durch: Ludificor, ergo sum: Mein Bewußtseyn hat mich zum Besten, und also existire ich; dieses würde doch, wie Gassendi wähnte, ein falscher Schluß seyn. Allein das wäre es nicht. Ludificor, ergo sum, läßt sich ganz consequent schließen. Denn ehe mich Jemand zum Besten haben kann, muß ich doch existiren, und folglich kann ich mit Recht das letztere aus dem Erstern folgern; Ludificor, ergo sum, ist insofern identisch mit Cogito, ergo sum. Andere haben die Form des Enthymems getadelt; es sey im Cirkel abgefaßt; man könne auch sagen: Sum cogitans, ergo sum. Allein dieser Cirkel ist hier unvermeidlich. Des Cartes suchte ein erstes Princip; dies war sein eigenes

Seyn;

Seyn; er setzte es also schlechthin als Factum. Wie wird aber dies Factum gefunden? — Durch Denken, und im Denken; also gab er seinem Daseyn das Denken als ursprüngliches Merkmal. Sum cogitans, ergo sum. Es ist das im Wesentlichen nichts anders als wie der berühmte Fichtesche Satz: Ich bin Ich, und setze mich selbst. Das Ich bin Ich ist ein Urtheil. Ich urtheile oder denke, und durch das Denken setze ich mich selbst. Cogito, ergo sum. Der Unterschied, welchen Herr Fichte zwischen seinem Principe und dem Cartesischen finden will, ist eine bloße Spitzfindigkeit. Nur hat er sein Princip consequenter verfolgt, als Des Cartes that.

Die Hauptsätze des Des Cartes waren weiter diese: Ein Wesen, das sich seiner geistigen Zustände durch unmittelbare Wahrnehmung bewußt ist, existirt, und das wirkliche Daseyn wird folglich mit Evidenz aus dem Denken geschlossen. II. Was wirklich da ist, ist eine Substanz. Der Mensch also, insofern sich seine wirkliche Existenz durch Denken verräth, ist eine denkende Substanz (Seele). III. Die Seele, durch welche der Mensch denkt und existirt, ist für sich von allen äussern materiellen Dingen verschieden und unabhängig. Denn daß die Seele als denkende Substanz vorhanden ist, wird unmittelbar erkannt; sie würde also denken und existiren, wenn auch keine materielle Dinge vorhanden wären, und macht ein ganz für sich bestehendes Princip aus. IV. Die Seele läßt sich daher auch ihrem Daseyn und Wesen nach leichter erkennen, als der Körper; denn ihr Wesen besteht im Denken, und aus dem Denken kann man auf Daseyn schließen. Die Deutlichkeit und Intuitivi-

tät

tät des Denkens ist das Kriterium der Wirklichkeit und Wahrheit; weil bloß das, was man deutlich denkt, wirklich existirt und wahr ist. V. Die Seele denkt aber und erkennt nicht alles gleich deutlich; sie ist Zweifeln unterworfen; jeder Zweifel ist eine Unvollkommenheit bey einer Substanz, deren Natur im Denken besteht. Die menschliche Seele ist also eine unvollkomne Substanz. Dabey sieht sie jedoch ein, daß es besser seyn würde, nicht zu zweifeln, vielmehr weise und vollkommen zu seyn; sie hat also auch in sich die Idee eines absolut vollkomnen Wesens. Als unvollkomne Substanz kann sie gleichwohl eine solche Idee nicht selbst erzeugt haben. Diese muß also angebohren seyn. VI. Das erste Attribut des vollkommensten Wesens ist die Existenz; es muß also existiren; und es ist Grund und Ursache der Idee, die der menschlichen Seele von ihm einwohnt. Wird die Idee der Gottheit genauer erwogen, so zeigt sich, daß diese alle vollkomne und unendliche Eigenschaften in sich schließen; hingegen jede Begrenztheit und jede Unvollkommenheit ausschliessen muß. Nun sind aber die Körper, die von uns wahrgenommen werden, beschränkt und theilbar, also unvollkommen; die Gottheit kann demnach kein Körper seyn, sondern sie ist der unendliche Geist, von welchem die menschliche Seele als sein edleres Geschöpf ein unvollkomnes Ebenbild ist.

VII. So lange das Daseyn Gottes nicht angenommen oder eingesehen wird, ist die Deutlichkeit der Erkentniß zwar das Kriterium des Wahren und Wirklichen, weil kein anderes übrig ist, wonach wir entscheiden könten. Aber es bliebe doch immer die Möglichkeit übrig, daß der Mensch sich betröge, und daß

selbst,

selbst solche Erkenntnisse, die er auf's evidenteste einzusehen glaubt, bloße Täuschungen wären. Hingegen mit dem Erweise des Daseyns Gottes wird zugleich die Evidenz aller Wahrheit in ihrem Ursprunge und in ihrer Gültigkeit begründet. Denn da Gott der Urheber des Menschen und des Universum's ist, so ist er auch der Urheber der Wahrheit; und es widerspricht der Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, daß er den Menschen habe durchaus betriegen wollen, oder daß er nur zugelassen habe, daß der Mensch sich selbst immer betriege. Es giebt demnach Grundbegriffe und ewige Grundgesetze der Wahrheit, und diese sind alle angebohren, und von Gott unmittelbar der menschlichen Seele eingepflanzt.

Man sieht hier schon offenbar nicht nur die raschen Sprünge, welche Des Cartes in seinen Schlüssen machte, sondern auch den logischen Cirkel, in welchem er sich dabey herumdrehte. Er nahm anfangs die Deutlichkeit und unmittelbare Intuitivität des Denkens für das Kriterium des Wahren an, gab aber doch zu, daß eine Täuschung dabey statt finden könne, und mithin die Skepsis an aller Wahrheit der Möglichkeit nach übrig bliebe. Demungeachtet folgerte er aus dem bloßen Denken eines vollkommensten Wesens als Kriterium der Wirklichkeit die nothwendige Existenz desselben, und brauchte nun diese wiederum, um daraus die Untrieglichkeit jenes Kriterium's zu beweisen. Also aus einem ungewissen Kriterium folgerte er den Satz: Es ist ein Gott, als apodiktisch gewiß, um mit Hülfe dieses Satzes jenes ungewisse Kriterium zur Gewißheit zu erheben. Hier begieng er offenbar einen Erschleichungsfehler. Wenn die Deutlichkeit des Denkens an und für sich noch ein unsichres Kriterium

des

des Wahren ist, so ist auch die Existenz Gottes unsicher, sofern sie bloß auf eine deutliche Idee des vollkommensten Wesens sich stützt; und ist diese unsicher, so kann aus ihr nimmermehr auf die Existenz einer gewissen Wahrheit überhaupt, die von Gott der Seele unmittelbar mitgetheilt wäre, geschlossen werden.

Indessen raisonnirte Des Cartes in seinem einmaligen Schlußgange nun immer weiter. VIII. Gott als das unendliche Wesen ist auch der Urheber des Universum's. Dieses ist unendlich, wie er selbst ist. Es giebt kein bloßes Leeres, sondern überall ist Materie. Wo Materie ist, ist Ausdehnung, und ohne die Materie ist die Ausdehnung nichts; die Materie und die Ausdehnung sind identisch. Man kann das charakteristische Merkmal der Körperwelt Materie oder Ausdehnung nennen: das ist einerley. Sofern die Materie ausgedehnt ist und eine Theilung zuläßt, steht sie den denkenden Substanzen, die einfach sind, entgegen, und es lassen sich überhaupt zwey Gattungen von Substanzen specifisch unterscheiden, die ausgedehnten und die einfachen, körperliche und geistige Substanzen. IX. Sofern das Universum von Gott erschaffen ist, konte es nicht so vollkommen seyn, wie sein Schöpfer. Es besteht also aus unvollkomnen Substanzen, die sich in verschiedenen Graden der Vollkommenheit nähern. Als unvollkommen und als Substanzen, die den Grund ihres Daseyns nicht in sich selbst haben, können sie auch nicht durch sich existiren; sondern bedürfen in jedem Momente der Assistenz Gottes zu ihrer Erhaltung; denn ohne diese würden sie augenblicklich in das Nichts versinken. Des Car-

tes stellt daher die Fortdauer der Dinge nicht als eigentliche Fortdauer, sondern als unaufhörliche Wiederhervorbringung derselben durch die Gottheit in jedem Momente vor. Dies ist das sogenannte System der Assistenz Gottes, was die Schüler des Des Cartes hernach, hauptsächlich in Beziehung auf das Problem über den Grund der Harmonie zwischen Leib und Seele, noch weiter ausbildeten und modificirten. X. Das Wesen der Körper besteht in den drey Abmessungen, in die Länge, Breite und Tiefe, die also Des Cartes nicht bloß für nothwendige Eigenschaften des Raumes, sondern für Eigenschaften der Materie selbst hielt und freylich halten mußte, da er Materie und Raum identisch nahm. Nun entsteht aber die Frage: Dachte er dabey gar nicht an die Solidität, oder wie erklärte er diese? Er dachte allerdings daran und erklärte sie folgendermaßen. Auf die Solidität der Materie, sagt er, schließen wir bloß aus dem Widerstande, den ein Körper unserer Berührung entgegensetzt, und vermöge dessen er seinen Ort zu behaupten sucht. Nun nehmt aber einmal an, fährt Des Cartes fort, daß die Materie, so wie ihr sie berührtet, immer vor euch wiche, wie der bloße Raum vor der Berührung immer weicht. Wir hätten dann keinen Grund, der Materie Solidität beyzumessen, und doch würde Materie dieselbe seyn, die sie vorher war. Die Solidität wird also aus einem zufälligen Verhältnisse der Materie geschlossen, und ist keine wesentliche Eigenschaft derselben. Diese letztere besteht vielmehr bloß in der Ausdehnung und ihren drey Abmessungen in die Länge, Breite und Tiefe. Daß aber die Materie nicht weicht und dem Drucke widersteht, komt theils daher, weil sie nicht weichen kann, indem als

les

les mit Materie angefüllt ist (wogegen doch sich einwerfen ließ, warum denn der bloße Raum vor der Berührung wiche?); theils von dem verschiedenen Grade der bewegenden Kraft, die von der Gottheit im Universum verbreitet wurde. Eben weil Des Cartes die Materie und die Bewegung für die Grundprincipien der Körperwelt hielt, so that er einen ähnlichen Ausspruch, wie einst Archimedes: Gebt mir Materie und Bewegung, und ich will euch Welten bauen.

Des Cartes unterschied das Lebensprincip von dem Seelenprincipe. Jenes ist in der Natur der Grund aller vegetabilischen und animalischen Bewegung; dieses ist der Grund des Denkens und der Erkentniß. Das letztere komt bloß den Menschen zu, nicht den Thieren; und daher die berühmte Behauptung des Des Cartes, daß die Thiere bloß belebte Maschinen seyen, die aber kein Empfindungs- und Vorstellungsvermögen und noch weniger ein Willensvermögen hätten. Man sollte glauben, daß die oberflächlichste Beobachtung der Thiere und Vergleichung ihrer psychologischen Aeusserungen mit den menschlichen den Des Cartes vom Gegentheile überzeugt haben müßte; aber er wußte dennoch seiner Behauptung eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu geben. Er berief sich darauf, daß der menschliche Körper viele scheinbar willkührliche Verrichtungen bewirke, wozu es der Seele gar nicht bedürfe, die auch die Seele nicht einmal erkenne und noch weniger bestimme. Die Bildung des Kindes im Mutterleibe geht ohne Erkentniß des Kindes und der Mutter selbst vor sich. Ist das Kind gebohren, so werden alle seine Thätigkeiten zunächst durch die Disposition des Körpers bestimt,

und die Seele nimt daran keinen thätigen Antheil, wenn sie auch jene in der Folge erkennt. Auch bey erwachsenen Menschen geschehen viele körperliche Verrichtungen ohne alle Beyhülfe der Seele; sie geschehen nicht, weil die Seele sie erkennte und bestimte; sondern die Seele erkennt und bestimt sie, weil sie durch den Körper geschehen. Daß der Körper unabhängig von der Seele scheinbar willkührlich wirken könne, bewies Des Cartes auch daraus, daß, wenn wir irgend wohin gehen wollen, so bewegt sich der Körper über die Strassen fort, ohne daß wir nur einmal daran denken, den Körper so oder so zu bewegen; dieser bewegt sich selbst nach einer in ihm liegenden Disposition. Wenn wir ausgleiten und fallen wollen, so macht der Körper allerhand Wendungen und Biegungen, um das Gleichgewicht zu erhalten oder wiederherzustellen und das Fallen zu vermeiden. Diese Wendungen und Biegungen werden nicht von der Seele bestimt, etwa nach Begriffen vom Gleichgewichte und den Bedingungen desselben, sondern ganz instinctmäßig vom Körper. Nun denke man sich einmal, daß im Menschen die erkennende, denkende und wollende Seele nicht wäre, so wäre der Mensch eine bloß belebte körperliche Maschine, und dergleichen sind die Thiere. Alle ihre Aeusserungen sind bloße Folgen der körperlichen Organisation und des Lebensprincips, welches in dieser wirkt. Die äussern Dinge machen auf das Lebensprincip Eindrücke, und dieses wird dadurch gereizt, den Körper auf eine bestimte Weise in Thätigkeit zu setzen. Es war consequent, daß Des Cartes den Thieren auch das Empfindungsvermögen absprach, und alles, was bey den Thieren einen Empfindungszustand ausdrückt, auf bloße körperliche Bewegung zurückführte. Die Gründe, welche er brauchte, sind höchst

sonder-

sonderbar. Bey einem plötzlichen großen Getöse entsetzt sich Jemand; das thut auch der Hund, der neben ihm liegt. In jenem ist dies ursprünglich eine Erschütterung des Körpers, so wie die Gegenstände, die ihn, etwa wenn er sich in einem möblirten Zimmer befindet, umgeben, auch erschüttert werden. Das Hören des Getöses, der Begriff von Schrecken, Furcht, das sind bey Jenem Seelenzustände, die erst folgen, nachdem die Erschütterung des Körpers schon vorhergegangen ist, die aber bey dem Hunde gar nicht eintreten. Ferner daraus, daß ein Hund schreyt, wenn er geschlagen wird, darf man gar nicht schließen, daß er Empfindung habe. Ein Schauspieler ahmt alle Gebehrden nach, wodurch sich ein gewisser Empfindungszustand äusserlich verräth, ohne daß er doch wirklich in diesem Zustande wäre; die äussern Gebehrden sind also gar keine sichere Zeichen des Innern. Oft leiden Menschen die heftigsten Schmerzen, wie bey chirurgischen Operationen, thun aber im Aeussern, als ob sie nicht das geringste davon empfänden. Das Schreyen des Hundes ist nach Des Cartes nichts weiter, als die Reaction der körperlichen Hundsmaschine gegen die Action des Stockes. Gleichwohl sprechen gegen diese Behauptung die gemeinsten Erfahrungen von den Thieren, von der Aehnlichkeit ihrer sinnlichen Organisation mit der unsrigen, ihres sinnlichen Benehmens mit dem unsrigen, zu laut, als daß man sie für etwas mehr als für eine eigensinnige schlechthin unerwiesene Hypothese halten könte. Das Lebensprincip, was in den Thieren wirkt, wirkt auch im Menschen, und macht nebst der Organisation der Materie seine animalische körperliche Natur aus *).

Des

*) Die Behauptung, daß die Thiere Maschinen seyen,

Des Cartes hat sich ausserordentlich viel Mühe gegeben, den körperlichen Mechanism zu erforschen und zu erklären. Er anatomirte in der Absicht sehr viele Thiere, und nahm auch hier die Miene eines originalen Untersuchers an. Als ihn einst ein fremder Gelehrter besuchte und nach seiner Bibliothek fragte, wies er auf ein aufgeschnittenes Kalb hin mit den Worten: Voila ma bibliotheque. Seine Tractate: De homine vt machina und De formatione foetus enthalten ein System der Physiologie und der mechanischen Psychologie. Er beschreibt in jenem eine Maschine, welche ganz dieselben Wirkungen hervorbringen würde, wie der menschliche Körper, wenn man nur im Stande wäre, sie zu beleben. Das Princip des Lebens setzte er in die sogenannte Zirbeldrüse (glandula pinealis) im Gehirne, von welcher aus sich die Lebensgeister in den Körper verbreiteten, und in welche sie wieder zurück

hatte schon vor dem Des Cartes ein Spanier, Gomez Pereira, in einem Werke betitelt: Margarita Antoniana, aufgestellt. S. *Bayle* Dict. Art. *Pereira*. Man hat deßwegen geglaubt, daß jener sie von diesem entlehnt habe. Allein sie war, wie Brucker (Hist. crit. philos. Tom. IV. P. II. p. 29.) richtig bemerkt, eine natürliche Folge seines psychologischen Systems überhaupt. Da er die menschliche Seele als denkende Substanz annahm, und aus diesem Charakter derselben ihre Immaterialität und Unsterblichkeit folgerte; so konte er den Thieren keine Seele zuschreiben, und mußte diese für belebte Maschinen erklären. S. *Carteſii* Princip. philos. P. I. art. 50. Epp. P. I. ep. 54. 67. P. II. ep. 2. Vergl. die Vorrede von *Claude Clerſelier* zu der französischen Uebersetzung des Tractats de homine vt machina, die auch in's Lateinische übersetzt vor der Ausgabe des Originals (Amsterd. 1677. 4.) steht. Die Cartesianer wurden in der Folge über diesen Punct des Cartesianismus, die Thierseelen betreffend, streitig.

rückströmten. Eben diese Drüse wies er auch der denkenden Seele zum Sitze an, weil sie von derselben aus, da jene im Mittelpuncte des Gehirns befindlich sey, die Lebensgeister und mittelst dieser den Körper am besten regieren könte. Zu des Des Cartes Zeit fand die Hypothese, so wie das physiologische und psychologische System desselben überhaupt, bey Einigen Beyfall; itzt gehört sie zu den antiquirten physiologischen und psychologischen Grillen. Nicht nur ist der Begriff von einem räumlichen oder örtlichen Sitze der Seele, als eines einfachen geistigen Princips, ganz widersinnig; sondern man hat auch die Beobachtungen gemacht, daß manchmal jene Drüse im Gehirne, in welcher die Seele ihren Sitz haben sollte, verknorpelt und verknöchert ist; und Haller bemerkt sogar einen Fall, wo sie ganz fehlte, obgleich die Menschen bey ihrem Leben so gut empfunden und gedacht hatten, wie andere.

Die eigentliche Seele im Menschen existirt nach dem Des Cartes ganz für sich und unabhängig. Ihr Geschäfft ist Empfinden, Erkennen, Denken und Wollen. Der Körper empfindet gar nicht, sondern die Seele ist es, welche empfindet, und das eigentliche Wesen des Menschen besteht nur in der Seele. Was die Ideen betrifft, welche die Seele hat, so schied sie Des Cartes in drey Gattungen. Die erste begreift diejenigen, welche sich auf äussere körperliche Gegenstände beziehen, und also von aussen in's Gemüth kommen, wie z. B. die Idee der Sonne, nachdem Jemand die Sonne einmal oder öfter gesehen hat. Die zweyte begreift die von der Seele künstlich nach ihren innern Gesetzen gemachten Ideen (notiones factitias) z. B. die Idee der Sonne, wie sie sich ein-

gelehrter Astronom oder Kosmophysiker bildet. Die dritte Classe enthält die angebohrnen Ideen, die auch natürliche (ideae naturales) vom Des Cartes genannt werden; dergleichen sind die Ideen von Gott, vom Geiste, von den Naturen, welche wir schlechthin Wesen oder Substanzen heissen, von den geometrischen Formen, von den Axiomen der Mathematik. Das Kriterium, wonach Des Cartes die angebohrnen Ideen bestimte, war nicht etwa die Allgemeinheit derselben, wie beym Plato, sondern die Intuitivität derselben, ihre Evidenz. Soferne sie Des Cartes mit der vollesten und bestimtesten Deutlichkeit zu denken wähnte, hielt er sie für angebohren. So dachte er sein eigenes Seyn mit der höchsten Evidenz; gleichwohl beruhte nach seiner Meynung dieses Seyn nur auf dem Denken; er erklärte also sein Wesen für eine denkende Substanz; da er aber diese Idee nicht von aussen bekommen haben konte, so erklärte er sie für angebohren. Derselbe Fall war mit den mathematischen Axiomen und Formen, die er bloß ihrer Evidenz wegen für angebohren hielt. Es bedarf wohl keiner Erinnerung, wie unbestimt und schwankend dies Kriterium der angebohrnen Ideen war; denn es beruhte dabey alles auf der subjectiven Klarheit des Bewußtseyns und der Ueberzeugung, die bey verschiedenen Menschen und demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten äusserst verschieden ist; wodurch also das Kriterium einer Täuschung der Phantasie und des Gefühls beständig ausgesetzt bleibt. Auch ließ sich nach diesem Kriterium die Zahl der angebohrnen Ideen nie vollständig bestimmen.

Die Möglichkeit der Wahrnehmung von Sinnengegenständen erläuterte Des Cartes hierbey folgender:

dermaßen. Die äussern Dinge setzen durch ihre Eindrücke die Lebensgeister in Bewegung; diese steigen hinauf zum Gehirne und bilden in demselben einen Canal oder Typus, der jenen Eindrücken und ihrer bestimten Beschaffenheit correspondirt. Dieser Typus ist nicht die Idee des Gegenstandes selbst; sondern die Seele erkennt den Typus, und nun entsteht erst die Idee in ihr, die also von dem Typus sowohl als dem Gegenstande des Eindrucks völlig verschieden ist. Durch ihre Denkthätigkeit verbindet und bearbeitet die Seele jene Ideen nach ihren innern Gesetzen. Aus den Ideencanälen im Gehirne und der Strömung der Lebensgeister aus einem in den andern leitete Des Cartes auch das Phänomen der mechanischen und unwillkührlichen Ideenassociation ab. Gesetzt Jemand ist an einem gewissen Orte, so bekomt er zu gleicher Zeit und in Beziehung auf denselben mancherley Eindrücke. Diese bilden im Gehirne mancherley Ideencanäle, die an einander grenzen. Wird nun einmal durch Zufall einer jener Eindrücke erneuert, so strömen die Lebensgeister auf'e neue in den alten ihm entsprechenden ehedem schon gebildeten Ideencanal hinein, und aus diesem strömen sie in die benachbarten Canäle, und erwecken die daran haftenden Ideen. So entspringt die Ideenassociation. Auch diese Hypothese hat so viel gegen sich, daß sie in der neuern empirischen Psychologie aufgegeben ist.

In Ansehung des Verhältnisses des Körpers zur Seele entstand beym Des Cartes die Frage: Worin liegt der Grund der genauen Harmonie zwischen beyden, daß auf bestimte Veränderungen des Körpers bestimte Veränderungen der Seele erfolgen, und umgekehrt, ungeachtet beyde von ganz verschiede-

ner substantieller Natur und von einander unabhängig sind. Den ältern Philosophen konte diese Frage nicht einfallen, da sie den Gegensatz zwischen Geist und Körper nicht so scharf dachten, wie Des Cartes; die gegenseitige Einwirkung beyder also nicht das Unerklärliche für sie haben konte, was sie nach jenem Gegensatze haben mußte; denn bey diesem erschien die gegenseitige Einwirkung beyder auf einander als ganz unmöglich. Den physischen Einfluß des Körpers auf die Seele und umgekehrt leugnete Des Cartes auch deßwegen, weil dieselbe Quantität der Bewegung in dem Körper erhalten werden müsse nach einem Naturgesetze, welches die Seele nicht abzuändern vermöge, welchem aber widersprochen würde, sobald man den physischen Einfluß gestatte. Der Körper behalte also immer dieselbe Quantität der Bewegung, und der Seele sey hierauf gar keine andere Einwirkung übrig, als daß sie die Direction der Bewegung nach ihrer Willkühr leite. Um aber die Harmonie zwischen Seele und Körper zu erklären, nahm Des Cartes eine bloße Zusammengesellung beyder Substanzen, des Körpers und der Seele, an, und das Mittelglied ihrer Verbindung sey die Gottheit (systema assistentiae). Gott erhält in jedem Momente durch seine Assistenz den Körper sowohl als die Seele in ihrem Daseyn; er ist insofern der metaphysische Grund ihrer gegenseitigen Veränderungen, als er der Seele in demjenigen, was sie nicht durch eigene Freyheit bewirken kann, Beystand leistet. Diese Hypothese des Des Cartes ward die erste Ursache, daß das Problem vom Grunde der Harmonie zwischen Leib und Seele eine Lieblingsmaterie der Metaphysiker bis fast auf die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts geworden ist.

Die

Die Freyheit der Seele bewies Des Cartes daraus, daß sich die Seele frey denke. Aus der Freyheit aber folgerte er wiederum die Möglichkeit des Irrthums. Gott selbst kann nicht die Ursache des Irrthums seyn; auch hängt der Irrthum nicht vom Verstande, sondern vom Willen ab; und in Beziehung auf die Gottheit ist er eine bloße Negation; in Beziehung auf die Menschen aber eine Privation. Der Verstand des Menschen ist beschränkt; hingegen der Wille in gewissem Betrachte unbeschränkt; er kann sich auch über das hinaus erstrecken, was wir nicht klar und deutlich wahrnehmen, und dadurch geschieht es, daß wir in Irrthum gerathen. Daß uns aber Gott einen beschränkten Verstand gab, kann ihm auf keine Weise zum Vorwurfe gereichen; denn diese Eigenschaft war für einen erschaffenen Verstand nothwendig. Daß hingegen der Wille frey ist, stimte abermals mit der Natur des Willens zusammen, und drückt die höchste Vollkommenheit des Menschen aus, sofern er dadurch selbstständiger Urheber seines Thuns und Lassens wird. Da wir inzwischen die Macht Gottes als unermeßlich anerkennen müssen, so könte leicht die Behauptung frevelhaft scheinen, daß die Menschen etwas zu thun im Stande wären, was nicht von Gott vorher angeordnet sey, und damit wäre die menschliche Freyheit wieder aufgehoben. Aus dieser Schwierigkeit glaubte Des Cartes sich durch die Bemerkung herauswinden zu können, daß der menschliche Geist ein endliches Wesen, Gottes Macht aber und Vorausbestimmung der Dinge unendlich sey; daher wären wir nicht fähig, das Verhältniß zu beurtheilen, in welchem die Freyheit der menschlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allweisheit stehe. Gleichwohl verliere dadurch die wirkliche Existenz der Freyheit nichts, indem wir von

ihr

ihr mittelst des Bewußtseyns derselben als einer evidenten Thatsache überzeugt wären, und also gar keinen Grund hätten, sie zu leuguen oder zu bezweifeln *).

Manches Merkwürdige in Beziehung sowohl auf die Seelenlehre als auf die Moralphilosophie enthält auch der Tractat des Des Cartes de passionibus animae. Jedes Ereigniß heißt Leiden (passio) in Ansehung des Subjects, welchem dasselbe begegnet, und Thun (actio) in Ansehung dessen, was die objective Ursache davon ist. Es giebt kein Ding, das mit unserer Seele in unmittelbarer Verknüpfung stände, als der Körper, und was daher in jener Leiden ist, ist in diesem Thun. Die Lebenswärme und die Bewegungen der Gliedmaßen gehen vom Körper aus, und die Gedanken von der Seele; die letztere ist es nicht, welche dem Körper Lebenswärme und Bewegung mittheilt. Die lebendigen und feinern Theile des Bluts, welche die Wärme in dem Herzen verdünnt, strömen unabläßig und in großer Menge in die Höhlungen des Gehirns; sie bewirken da die Lebensgeister, welche im Gehirne von den andern minder feinen Theilen des Bluts abgesondert werden. Diese Lebensgeister sind also auch materiell, aber sie sind von der feinsten Materie und haben die schnellste Beweglichkeit. Die einzige Ursache aller Bewegungen der Gliedmaßen ist, daß einige Muskeln zusammengezogen und dadurch die jenen correspondirenden erweitert werden. Der Grund aber, warum ein Muskel mehr zusammengezogen wird, liegt darin, daß eine größere Menge von Lebensgeistern in ihn einströmt, als in die ihm correspondirenden. Die

Bewe-

*) *Cartesii* Princip. philos. P. II. Cf. *Bilfinger* Dissert. de harmonia animi et corporis maxime praestabilita P. IV. §. 73.

Bewegungen der Lebensgeister entspringen aber theils aus der Verschiedenheit der Bewegungen, welche in den Organen der Sinne durch die Objecte derselben erzeugt werden, theils auch aus der ungleichen innern Regsamkeit der Stoffe, aus welchen die Lebensgeister selbst bestehen.

Alle Glieder des Körpers können bewegt werden mittelst der Objecte der Sinne und der Lebensgeister ohne alle Mitwirkung der Seele; und so bleibt keine Function übrig, die wir der Seele als eigenthümlich beymessen könten ausser dem Denken. Die Aeusserungen des Denkens aber sind zwiefach; einige sind Thätigkeiten (actiones); andere sind Leidenschaften oder Affecten (passiones sive affectus). Zu den Thätigkeiten gehören alle unsere Willensäusserungen, weil wir fühlen, daß diese unmittelbar von der Seele herrühren und von ihr allein abzuhangen scheinen. Im Gegentheile die Leidenschaften sind Arten von Vorstellungen oder Gedanken, welche in der Seele angetroffen werden. Unsere Willensäusserungen sind wiederum von zwiefacher Art; einige sind Thätigkeiten der Seele, die auf diese selbst gerichtet sind, z. B. Gott lieben; andere sind auf unsern Körper gerichtet, wie die Willensentschlüsse, gewisse Körper zu bewegen. Unsere Vorstellungen sind ebenfalls von zwiefacher Art; einige haben ihren Grund in der Seele; andere im Körper. Jene sind die Vorstellungen unserer Willensbestimmungen und alle Einbildungen und Gedanken, welche von diesen abhangen; wenn dieselben auch zu den Leidenschaften (passionibus) gehören, so werden sie doch ihres Grundes wegen Thätigkeiten genannt. Die Vorstellungen, welche sich auf Gegenstände beziehen, die nicht existiren, oder auf solche, die bloß denkbar sind, hangen

vors

vorzüglich vom Willen ab, und sind mehr Thätigkeiten als Leiden. Andere hingegen, die ihren Grund bloß im Körper haben, und von den auf verschiedene Weise in Bewegung gesetzten Lebensgeistern herrühren, sind Leiden. Die Vorstellungen, welche sich auf die Gegenstände ausser uns beziehen, nehmlich auf die Objecte unsrer Sinne, werden von diesen Objecten hervorgebracht, als welche gewisse Bewegungen in den Organen der äussern Sinne erregen, und dadurch auch mittelst der Nerven im Gehirne gewisse Bewegungen erzeugen, welche bewirken, daß die Seele dieselben empfindet. Es giebt auch Vorstellungen, welche wir auf den Körper selbst, und andere, welche wir auf die Seele selbst beziehen. Die Leiden der Seele sind Vorstellungen oder Empfindungen oder Bewegungen derselben, welche insbesondre auf sie bezogen, und durch irgend eine Bewegung der Lebensgeister hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden. Die Seele ist allen Theilen des Körpers gemeinschaftlich; ihre Functionen aber verrichtet sie am meisten im Gehirne, und zwar nach der schon oben erwähnten Hypothese des Des Cartes nicht in dem ganzen Gehirne, sondern in der Zirbeldrüse, die in der Mitte desselben liegt. Daß diese Drüse der vornehmste Sitz der Seele sey, soll auch daraus erhellen, daß alle Theile des Gehirns doppelt sind; der Gedanke der Seele aber hat Einheit; und muß daher auch seinen Bestandtheilen nach in Einem Organe vereinigt werden. Im Herzen kann der Sitz der Seele deßwegen nicht seyn, weil die Veränderung desselben, welche auf das Leiden erfolgt, nur mit Hülfe eines sehr kleinen Nerven empfunden wird, welcher aus dem Gehirne in das Herz herabsteigt. Hieraus läßt sich denn auch abnehmen, inwiefern Seele und Körper gegenseitig wirken. Die Seele sendet nehmlich

aus

aus ihrem Wohnsitze gleichsam Strahlen durch den ganzen Körper mittelst der Lebensgeister, der Nerven und selbst des Blutes. Von den Nerven verbreiten sich in die Muskeln die dünnsten und zartesten Fäden, und öffnen auf Veranlassung gewisser Reize, welche die Sinnengegenstände bewirken, dem Gehirne die Poren, so daß die Lebensgeister in die Muskeln eindringen können. Jene Zirbeldrüse, als das nächste Organ der Seele, kann auch selbst von den Lebensgeistern und den Empfindungen der Seele mannichfaltig afficirt werden, so daß denn wieder von hieraus die Lebensgeister durch die Nerven in die Muskeln dirigirt werden. Eben dieselbe Ursache kann aber in verschiedenen Menschen sehr verschiedene Zustände hervorbringen, weil das Gehirn eines Jeden nicht auf dieselbe Art disponirt ist, daß die Bewegung der Zirbeldrüse dieselbe Empfindung und eben dieselben Bewegungen der Lebensgeister bewirke. Die vornehmste Wirkung aller Passionen in den Menschen ist, daß sie die Seelen derselben anreizen und disponiren, diejenigen Dinge zu wollen, durch welche sie ihre Körper zubereiten.

Der Wille des Menschen ist seiner Natur nach so frey, daß er niemals gezwungen werden kann. Alle Thätigkeit der Seele besteht also darin, daß sie bloß durch ihr Wollen bewirkt, daß die Zirbeldrüse, mit welcher sie am nächsten verbunden ist, sich so bewegt, wie es der Wirkung gemäß ist, die der Wille bezweckt. Will die Seele sich eines Gegenstandes erinnern, so treibt die Zirbeldrüse vermöge einer Willensbestimmung durch ihre Bewegung die Lebensgeister in diese und jene Theile des Gehirns, bis sie die Gegend desselben gefunden, in welcher die Spuren des Objectes enthalten sind, worauf die Besinnung gerichtet ist. Wollen wir

uns etwas vorstellen, was wir niemals gesehen haben, so hat der Wille die Kraft, die Zirbeldrüse so zu bewegen, daß sie die Lebensgeister in diejenigen Poren des Gehirns treibt, durch deren Eröffnung der Gegenstand vorgestellt werden mag. Eben so wenn wir unsern Körper bewegen wollen, bewirkt der Wille, daß die Zirbeldrüse die Lebensgeister in diejenigen Muskeln treibt, deren Thätigkeit dazu erfoderlich ist. Unsere Passionen können aber doch durch die Thätigkeit unsers Willens weder direct erweckt noch aufgehoben werden; sondern erst indirecte durch die Vorstellungen der Gegenstände, welche sich mit denjenigen Passionen zu verbinden pflegen, die wir haben wollen, und welche denjenigen Passionen entgegengesetzt sind, die wir zu vermeiden trachten. Es ist in dem Menschen Eine Seele, welche zugleich empfindet und vernünftig ist. Der Streit zwischen dem höhern und niedern Vermögen der Seele ist also nichts anders, als wie der Streit unter den Bewegungen, welche der Körper durch seine Lebensgeister und die Seele durch ihren Willen in der Zirbeldrüse zu erwecken sich bestreben. Aus dem Erfolge dieses Streits kann Jeder die Schwäche oder Stärke seiner Seele abnehmen. Diejenigen Menschen, in welchen der Wille von Natur leichter die Passionen besiegen und die Bewegungen des Körpers hemmen kann, die jene zu begleiten pflegen, haben stärkere Seelen. Diese haben feste Maximen und Entschliessungen in Ansehung des Guten und Bösen, nach welchen sie ihren Lebenswandel einrichten. Diejenigen Seelen hingegen sind die schwächsten, deren Wille sich nicht so determiniren kann, daß er gewisse Urtheile unverrückt befolgt, sondern die sich immer von den momentanen Affecten zur Abweichung von Maximen, auch die sie als gut und recht erkennen, fortreissen lassen.

Indessen ist die bloße Kraft, ohne Erkentniß der Wahrheit, der Seele noch nicht genug. Auch ist keine Seele so schwach, die nicht, wenn sie gut gebildet wird, eine absolute Herrschaft über ihre Passionen erlangen könte.

Alle Passionen können von Gegenständen erzeugt werden, welche die Sinne rühren, und diese Gegenstände sind auch die häufigern und vorzüglichern Ursachen derselben. Die Objecte erregen aber in uns verschiedne Affecten nicht sowohl durch die mannichfaltigen Eigenschaften überhaupt, welche sie haben, als vielmehr durch die verschiedenen Arten, wie sie uns schaden oder nützen, oder sich überhaupt auf uns beziehen können. Der Nutzen aller Passionen besteht lediglich darin, daß sie die Seele disponiren, nach den Gegenständen zu streben, welche uns die Natur als zuträglich anweist, und in dieser Bestrebung zu beharren; so wie auch eben die Thätigkeit der Lebensgeister, welche die Passionen hervorzubringen pflegt, den Körper zu den Bewegungen disponirt, welche zu demselben Zwecke nöthig sind. Unter allen Passionen scheint die Verwunderung, welche durch das Neue und von dem alten uns Bekannten verschiedene erregt wird, die erste zu seyn. Mit der Verwunderung ist entweder die Hochschätzung oder die Verachtung verbunden, und hieraus enspringen die Leidenschaften der Großmuth und der Demuth. Wenn wir Objecte, die wir als freye Ursachen, gut oder böse zu handeln, betrachten, hochschätzen oder geringschätzen, so entspringen hieraus die Achtung oder Verachtung. Diese Leidenschaften können aber auch erweckt werden, ohne daß wir einsehen, ob der Gegenstand gut oder böse sey. Stellen wir uns etwas in Beziehung auf uns

selbst als gut und zuträglich vor, so erregt dies Liebe; stellen wir es uns als böse und schädlich vor, so erregt es Haß. Aus derselben Betrachtung des Guten und Bösen entspringen auch die übrigen Passionen, welche sich nach der Zeit, worauf sie sich beziehen, unterscheiden lassen. Können wir etwas hoffen oder fürchten, sollte auch das Geschehen der Sache von uns auf keine Weise abhangen, so bewirkt dies ein Schwanken des Gemüths, wodurch wir zur Ueberlegung und Betrachtung disponirt werden. Die Betrachtung eines gegenwärtigen Guts versetzt uns in Freude; eines gegenwärtigen Uebels in Traurigkeit. Eine gute Handlung, die wir verrichtet haben, gewährt uns eine innere Selbstzufriedenheit, die unter allen übrigen Passionen die angenehmste ist. Es giebt nur sechs ursprüngliche Passionen, Verwunderung, Liebe, Haß, Sehnsucht, Freude, Traurigkeit; aus diesen werden die übrigen zusammengesetzt.

Die physische Ursache der Verwunderung liegt allein im Gehirne; von den übrigen Passionen liegt sie auch im Herzen, in der Milz, der Leber, und allen andern Theilen des Körpers, so weit diese zur Hervorbringung des Bluts und der Lebensgeister dienen. Die Ermüdung und Schlaffheit ist eine Disposition zur Nachlassung und zum gänzlichen Aufhören aller Bewegung. Sie wird in allen Gliedern des Körpers empfunden, ist eine Folge starker Passionen, und endigt in eine gänzliche Bewußtseynlosigkeit der Seele. So führt Des Cartes auch das Zittern, Lachen, Weinen, auf physische Ursachen im Körper zurück. Nach der Einrichtung der Natur betreffen die Passionen sämtlich den Körper, und gehen die Seele nicht an, ausser so weit diese mit dem Körper verbunden ist; daher

her auch ihr natürlicher Nutzen darin besteht, die Seele anzureizen, damit sie zu den Functionen beytrage, die zur Erhaltung oder Vervollkommnung des Körpers dienen können. So natürlich indessen auch der Gebrauch der Passionen ist, so ist er doch nicht immer gut, da viele Dinge dem Körper schädlich sind, die ihm anfangs keinen Schmerz, ja wohl gar Vergnügen gewähren, und viele Dinge ihm nützlich sind, die zuerst Beschwerden und Schmerzen nach sich ziehen. Auch werden oft die Güter und Uebel viel größer vorgestellt, als sie sind. Daher müssen wir die Erfahrung und die Vernunft zu Hülfe nehmen, um das Gute vom Uebel zu unterscheiden, und den wahren Werth beyder zu bestimmen, damit wir nicht das eine mit dem andern verwechseln, oder dem einen und dem andern übermäßig nachstreben. Dinge, die gar nicht in unserer Gewalt stehen, wenn sie auch Güter seyn sollten, müssen dennoch niemals mit Heftigkeit begehrt werden, weil sie sonst unser Gemüth zu sehr beschäfftigen, und unser Bestreben von andern Dingen abziehen, die heilsam und zugleich in unserer Gewalt sind. Wir müssen also oft auf die göttliche Vorsehung bauen, und denken, es sey unmöglich, daß sich etwas auf eine andre Art ereignen könne, als wie diese es von Ewigkeit beschlossen hat; so daß wir die göttliche Vorsehung gleichsam als das Schicksal und die unabänderliche Nothwendigkeit ansehen, die wir dem blinden Zufalle entgegensetzen, als einer Chimäre, die nur einem Irrthume unsers Verstandes ihr Daseyn verdankt. Weil ferner ein großer Theil unserer Begierden Gegenstände betrifft, die weder ganz von uns, noch von andern abhangen; so müssen wir auch dasjenige genau absondern, was eigentlich davon in unserer Macht ist, und nur hierauf unsere Begierden einschränken. Was

das übrige dabey anbelangt, so beruht freylich hier alles auf einer fatalen und unabänderlichen Nothwendigkeit, und die Sorge für unsere Glückseligkeit kann sich nicht darauf erstrecken; indessen können und müssen wir doch die Gründe erwägen, aus welchen sich mehr oder weniger hoffen läßt, daß unsre Wünsche befriedigt werden, um danach unsere Handlungen einzurichten. Auf diese Art erreichen wir den Gegenstand unserer Begierde, sofern es auf uns ankam; und wenn uns dadurch ein Uebel begegnet, so war dieses in Ansehung unserer unvermeidlich; wir hatten keine Ursache zu wünschen, daß wir davon ausgenommen seyn möchten, sondern bloß Ursache, zu thun, was unser Verstand für das Beste erkannte.

Unser Gutes und Böses wird am meisten durch die innern Bewegungen bestimt, die von der Seele selbst in ihr selbst erregt werden; wodurch sie sich auch von den obigen Passioneu unterscheiden, als welche immer ihren Grund in einer gewissen Bewegung der Lebensgeister haben. Dies kann man auch aus der intellectualen Freude abnehmen, die wir zuweilen sogar aus schmerzhaften Passionen schöpfen können. Alle Beunruhigungen, welche von aussen kommen, haben keine Kraft, unserer Seele zu schaden, sobald sie nur in sich selbst Grund genug zur Zufriedenheit hat; ja jene können dienen, ihren frohen Zustand zu erhöhen. Damit aber unsere Seele mit sich selbst zufrieden sey, braucht sie nichts weiter, als nur nach der Tugend zu streben. Wer so gelebt hat, daß sein Gewissen ihm nicht vorwerfen kann, er habe jemals versäumt, zu thun, was er für das Bessere hielt, der hat nach der Tugend gestrebt, und genießt davon eine Satisfaction, die so mächtigen Einfluß auf seine Glückseligkeit hat,

daß die heftigern Bewegungen der Affecten nie Kraft genug haben, die Ruhe und Zufriedenheit seiner Seele zu stören. Alle Passionen sind von Natur gut, und wir haben bey ihnen nichts zu vermeiden, als ihren Misbrauch und ihre Ausschweifungen. Das allgemeine Mittel gegen alle Ausschweifungen der Affecten ist, daß man, sobald eine Wallung des Bluts bemerklich ist, eingedenk sey, alles, was sich der Phantasie darstellt, ziele bloß auf Täuschung der Seele ab. Wenn also die Leidenschaft zu etwas antreibt, dessen Ausführung Aufschub leidet; so muß man sich in dem Momente des Urtheils nur der Entschliessung enthalten, und die Gedanken anders wohin richten, bis die Zeit und Ruhe das wallende Blut wieder besänftigt haben. In solchen Verhältnissen aber, wo auf der Stelle ein Entschluß gefaßt werden muß, ist der Wille auf die Maximen zu richten, welche der Leidenschaft entgegengesetzt sind. Obgleich die Thiere der Vernunft entbehren, und alles Denkens, so finden doch auch die Bewegungen der Lebensgeister und der Zirbeldrüse, welche in den Menschen Passionen erregen, in jenen statt, und dienen, nicht, wie bey uns, die Affecten zu erhalten und zu bestärken, sondern zur Bewegung der Muskeln und Nerven, welche jene zu begleiten pflegen *).

Des Cartes nahm, wie aus dem Obigen erhellt, das Wort Passionen in einer sehr weiten Bedeutung, und begriff nicht bloß das, was wir gegenwärtig Leidenschaften oder Affecten nennen, sons

*) S. *Carteſii* Tractat. de paſſionibus. Vgl. *Brucker*i Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 323.

sondern alle Affizirungen überhaupt, alle Empfindungs- und Gefühlszustände darunter. Durch diese Unbestimtheit des Begriffes der Leidenschaften ist auch seine ganze Untersuchung darüber unbestimt geworden; so daß er bald von Empfindungen, Gefühlen und Vorstellungen überhaupt, bald von eigentlichen Leidenschaften redet und jene mit diesen verwechselt. Daher kam es, daß er das Vergnügen und den Schmerz, die Verwunderung, sogar das moralische Gefühl der Selbstzufriedenheit, zu den Leidenschaften zählte. Auch hat sein Tractat von den Passionen weniger Beziehung auf die Moral, als auf die Physiologie. Er suchte die physische Beschaffenheit und Ursachen derselben zu erklären, und zog hieraus eine Regel, wie man sich vor der Täuschung der Leidenschaften zu verwahren habe. Ein Grundfehler war, daß er alle Leidenschaften für bloße Leiden hielt, und nicht für Thätigkeiten; und dazu wurde er durch die unrichtige Abtheilung der Seelenäusserungen überhaupt verführt in Thätigkeiten und Passionen, von denen jene im Willen, diese im Vorstellungsvermögen ihren Grund hätten.

Die Moralphilosophie an und für sich selbst hat Des Cartes eigentlich nicht bearbeitet. Erst in den letztern Jahren seines Lebens ward er durch die Pfalzgräfinn Elisabeth und die Königinn Christine von Schweden veranlaßt, über moralische Gegenstände nachzudenken. Inzwischen hatte er sich selbst damals, als er seine Untersuchungen über die Philosophie anfieng, und übrigens alle Erkentniß für ungewiß hielt, gewisse praktische Lebensregeln vorgeschrieben, die er befolgen wollte, bis er von der Skepsis zur Gewißheit gelangt sey, und die deßwegen bemerkt zu werden verdienen. Erstlich nahm er sich vor, den bestehenden

Gesetzen

Gesetzen und Einrichtungen des Landes, in welchem er lebte, gemäß zu handeln; die Religion beyzubehalten, die er für die beste hielt, und in welcher er von seiner Kindheit an erzogen war; übrigens sich in allen Stükken nach den gemäßigtesten und von Extremen am meisten entfernten Meynungen zu richten, so wie sie die Verständigsten unter seinen Mitbürgern hegten und befolgten. Zu den zu vermeidenden Extremen rechnete er insbesondre solche Versprechungen, wodurch wir uns selbst die Freyheit benehmen, unsern Entschluß zu ändern. Denn da alles in der Welt zufällig und wandelbar ist, so muß man sich im Leben so benehmen, daß unsere Urtheile täglich abgeändert und verbessert werden können. Er nahm sich zweytens vor, durchaus standhaft und beharrlich bey seinen Vorsätzen zu bleiben, und zwar eben sowohl bey solchen, die er aus zweifelhaften oder gar keinen Gründen unternommen hätte, als bey solchen, von deren Güte und Zweckmäßigkeit er mit Gewißheit überzeugt war. Es muß im Leben vieles gethan werden, was sich nicht aufschieben läßt, und hier ist ausgemacht, daß, so oft wir nicht einsehen können, was in der That das Beste sey, wir dasjenige wählen müssen, was uns das Beste zu seyn scheint. Sind die Dinge von der Art, daß uns kein entscheidender Grund mehr zu dem Einen als zu dem Gegentheile bestimt; so müssen wir doch Eines von beyden wählen; und wenn wir denn einmal einen Entschluß gefaßt haben, diesen in praktischem Betrachte nicht ferner als zweifelhaft, sondern als wahr und gewiß ansehen, sofern der Grund, warum wir ihn gewählt haben, wahr und gewiß ist. Er schrieb sich drittens die Regel vor, eher sich selbst, als das Schicksal, besiegen, und eher die eignen Begierden, als die Ordnung der Welt abändern zu wollen; sich im Allgemei-

nen zu überreden, daß auſſer unſern eigenen Gedanken nichts ſchlechthin in unſerer Gewalt ſey, und wenn ſich etwas nicht ereignet, was wir wünſchten, und wozu wir alles beygetragen haben, was von uns abhieng, alsdenn dies unter die Unmöglichkeiten zu zählen. Es wird eine lange Uebung und oft wiederholtes Nachdenken vorausgeſetzt, um unſer Gemüth zu gewöhnen, daß es alle Gegenſtände und ſein Verhalten in Beziehung auf dieſelben aus dieſem Geſichtspuncte betrachte. Des Cartes ſelbſt erklärte dieſe Regeln für allgemeine Klugheitslehren, an die er ſich nur halten wollte, bis ihn ſeine philoſophiſche Meditation auf eine zuverläſſige Moralphiloſophie geführt haben würde. Indeſſen hat er doch dieſe nicht aufgeſtellt, und wie ſie beſchaffen geweſen ſeyn würde, läßt ſich aus jenen Regeln nicht beurtheilen. Eher läßt ſich aus ſeinen Briefen auf ſie ſchließen. Zu einer richtigen Anſicht der Moral waren ihm auch ſeine metaphyſiſchen Principien hinderlich, beſonders ſein Syſtem der Aſſiſtenz Gottes. So führt er einerſeits als einen moraliſchen Troſtgrund des Gemüths an, daß Gott alle Neigungen unſers Willens nicht nur von Ewigkeit vorhergeſehen und beſtimt habe, ſondern auch dieſe Neigungen ſelbſt in uns erwecke; wodurch er alſo die moraliſche Freyheit völlig aufhebt. Andererſeits erklärte er doch die Freyheit des Willens für das höchſte Gut des Menſchen. Die Tugend beſtand nach ſeiner Erklärung darin, daß Jemand thue, was er für das Beſte hält; und das vorzüglichſte Mittel zur Tugend iſt die Erforſchung der Wahrheit, und ein conſequentes Handeln dem gemäß, was man als wahr und gut erkannt hat. So rhapſodiſch indeſſen auch Des Cartes die Moral bearbeitet hatte, ſo ſuchten doch mehrere

seiner Schüler seine Ideen im Zusammenhange mit seinem übrigen Systeme darzustellen *).

Das philosophische System des Des Cartes überhaupt zeichnet sich weder durch Gültigkeit der Principien, noch durch Bündigkeit im Innern, noch durch das Interesse der Resultate besonders aus. Es ist fast ganz ein Gewebe theils von Behauptungen, die aus einseitigen Voraussetzungen erschlossen wareu, theils von grundlosen Hypothesen; und es sind sehr wenig dem Des Cartes eigenthümliche Sätze, die in unserer heutigen Philosophie noch so angenommen und gebraucht würden, wie er sie annahm und gebrauchte. Ein Hauptfehler, welchen Des Cartes begieng, war dieser, daß er alle vorherige Philosophie und alle Grundsätze derselben, von denen doch manche unleugbar waren, aufgab, und sich nun lediglich an die sogenannten Thatsachen seines Bewußtseyns hielt. Das selbstständige Philosophiren unabhängig von ältern Systemen ist unstreitig nothwendige Bedingung, um die Wahrheit auf einem Wege zu entdecken, auf welchem man sie bisher noch nicht gesucht hatte; aber die Rücksicht auf ältere Systeme kann dabey zum mindesten vor Verirrungen verwahren, und zur Bestätigung oder Prüfung der neuen Vorstellungsart dienen, die leicht gerade bey den originalsten Denkern am einseitigsten wird. Des Cartes gerieth auf das Kriterium: Was man deutlich denkt, ist wahr und wirklich; und die-

*) Ein solches Werk ist folgendes: *Ethica Carteſiana*, sive ars bene beateque viuendi ad clariſſimas rationes et ſanae mentis ideas ac ſolidiſſima *Renati Carteſii* principia formata; Halae 1719. 8. Das Werk ist auch französisch herausgekommen 1692. 12.

dieses in einer unbedingten Anwendung gebraucht, gab seinem ganzen Systeme eine schiefe Richtung. Er verwechselte hier gleich die ideale Wirklichkeit mit der realen, wie sich das bey seinen Sätzen von der Seele als denkenden Substanz, bey seinem Beweise vom Daseyn Gottes u. w. zeigte. Nachher verlor er sich vollends in Hypothesen aus einseitigen oder unrichtigen Beobachtungen, oder aus falschen Erklärungen derselben. Darauf dachte Des Cartes gar nicht einmal, die Grundprincipien der geistigen Vermögen des Menschen rein aufzunehmen und systematisch zusammenzustellen, diesen ihr eigenthümliches Gebiet anzuweisen, und die Grenzen ihrer Anwendung zu bestimmen; sondern er gieng gleich daran, ein neues philosophisches System selbst aus dem unmittelbaren Bewußtseyn aufzuführen, ohne vorher die Natur dieses Bewußtseyns, die Merkmale von Klarheit, Deutlichkeit, Evidenz, auf die er sich doch so sehr stützte, genauer zu entwickeln und zu bestimmen.

Bey dem allen ist das Cartesianische System für die Verbesserung der Philosophie höchst wohlthätig gewesen. Es wurde durch dasselbe der Geist des philosophischen Selbstdenkens geweckt. Man sah hier ein Beyspiel, daß es für einen speculativen Kopf möglich sey, unabhängig von allen andern philosophischen Systemen aus dem eigenen Bewußtseyn ein neues System hervorzurufen; und wenn auch dem Des Cartes sein Versuch mislungen war, so folgte daraus nicht, daß er immer mislingen werde. Baco hatte alle Speculation aus Begriffen verworfen, ohne doch die Probleme, die im Wesen der Vernunft liegen, und die auf jene Speculation leiten, zu lösen. Dies schien Des Cartes gethan zu haben oder haben thun zu

wollen,

wollen, und zwar auf eine originale Art; dadurch erregte er Nacheiferung. Ferner gab er durch seine mannichfaltigen zum Theile sehr sinnreichen Hypothesen den Philosophen neue Beschäfftigung; er veranlaßte Prüfung, und dabey mußte die Philosophie nothwendig gewinnen. Auch nöthigte der ganze Gang seiner Speculation, die Genesis seines Systems, um mich so auszudrücken, die Gegner desselben, um ihn bestreiten und widerlegen zu können, zu einem genauern Studium des Erkentnißvermögens. Ohne den vorhergegangenen Cartesianism wären schwerlich Locke's und Leibnitzens Theorieen des Erkentnißvermögens so zu Stande gekommen. Endlich zeigte Des Cartes die Philosophie überhaupt nicht bloß als eine trockne spitzfindige Formelnwissenschaft, wie sie meistens unter den Händen der Scholastiker und Aristoteliker geworden war, sondern als eine höchst fruchtbare Disciplin, falls sie nur gehörig auf Natur und Menschheit angewandt wurde. In diesem Betrachte ist Des Cartes allerdings eines ehrenvollen Platzes unter den vorzüglichen Genies werth, die sich um die Philosophie verdient gemacht haben.

Da Des Cartes während seines Aufenthaltes in den Niederlanden seine neue Lehre und seine merkwürdigsten Schriften bekant machte, so war es natürlich, daß diese auch hier zuerst Aufsehn erregten, und einerseits Beyfall und sogar enthusiastische Bewunderer fanden, andererseits den Widerspruchsgeist aufweckten, und dem Des Cartes, so wie seinen Anhängern, Streitigkeiten zuzogen. Die Gegner derselben waren theils mehrere der freyen Eklektiker; theils, was sich nicht anders erwarten ließ, vorzüglich die Anhänger der alten gangbaren Aristotelischscholastischen

Philo-

Philosophie, und namentlich die Theologen, deren dogmatisches Religionssystem mit jener zusammenhieng, zumal sobald Einige anfiengen, den Cartesianismus zur Abänderung der letztern anzuwenden. Die Sätze des Cartesianismus, um welche sich der Streit vornehmlich herumdrehte, waren: daß die Evidenz (im Cartesischen Sinne des Worts) das einzige Kriterium des Wahren sey, nach welchem auch die theologischen Lehrsätze geprüft werden müßten; — daß das Zweifeln das methodische Princip aller gewissen und untrieglichen Erkentniß sey; — daß die Lehren der heiligen Bücher von der Natur der Dinge nach der Fassungskraft der Menschen, für die sie bestimt waren, eingerichtet wären; — daß die Idee von Gott dem Menschen angebohren sey, und hieraus der evidenteste Beweis für die Existenz desselben sich führen lasse; — daß der Schluß vom Denken auf das Seyn für das erste Princip aller Erkentniß und alles Philosophirens gelten müsse; — daß das Wesen des Geistes in der Denkkraft, und das Wesen der Materie in der Ausdehnung zu suchen sey; — daß das Urtheilen vom Willen abhange, nicht vom Verstande; — daß die Sinne fast immer triegen; — daß die Thiere Maschinen seyen; — daß Gott die Materie ursprünglich geschaffen, und ihr eine gewisse Quantität, gewisse Gesetze der Bewegung und Ordnung, ertheilt habe; daß er ferner der Materie und ihrer Bewegkraft den ersten Stoß gegeben, und die Materie hernach den ihr eingedrückten Naturgesetzen gemäß sich selbst, wiewohl unter fortwährender Assistenz Gottes, gebildet habe, und in ihrer Form noch gegenwärtig erhalte; — daß das angebohrne Licht der Vernunft so helle leuchte, daß keine andere Norm bey der Auslegung der heiligen Schrift angewandt werden könne u. w. Diese Sätze wurden deßwegen

wegen von den Theologen am lebhaftesten angefochten, weil nach ihnen am meisten die positive Religionsdogmatik umgemodelt wurde.

Am wichtigsten und interessantesten für die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft ist der Streit, welcher über die Meditationes de prima philosophia des Des Cartes geführt wurde, da dieses Werk die Methode, die Principien und das Eigenthümliche der Cartesianischen Philosophie enthält. Es erschien zuerst zu Paris im J. 1641, obgleich Des Cartes es fast zehn Jahre früher schon ausgearbeitet hatte. Dieser betrachtete, wie er selbst ausdrücklich versichert, die öffentliche Bekantmachung desselben als eine Gewissenssache wegen des seiner Meynung nach neuen und bündigen Beweises, welchen er darin für das Daseyn Gottes vortragen hatte; denn vorher hatte er den Entschluß gefaßt, nichts weiter von den Resultaten seiner Untersuchungen drucken zu lassen, wiewohl in der Folge auch noch mehr andere Werke von seiner Hand erschienen. Um sich von der Wahrheit seiner Ueberzeugung auch durch das Urtheil anderer einsichtsvoller Männer zu überzeugen, trug er seinem Freunde, dem Pater Mersenne, einem Minoriten, in Paris auf, nur eine Auflage von wenigen Exemplaren zu besorgen, und diese an die geistvollsten, gelehrtesten und unbefangensten Theologen, hauptsächlich solche, denen in Sachen der Philosophie eine Stimme zugestanden werden könne, und zwar nicht bloß unter den Katholiken, sondern auch von andern Confessionen, zu vertheilen und ihre Meynungen darüber zu vernehmen. Das ganze Werk wurde den Theologen der Sorbonne in Paris gewidmet. Mersenne übernahm diesen Auftrag, und versprach dem Des Cartes, ihm die

Kri-

Kritiken mehrer, die er für competente Richter halte, zu verschaffen, um das Werk desselben zu vervollkommnern, und die Wahrheit der darin enthaltenen philosophischen Raisonnements zu bekräftigen oder auch zu berichtigen. Mersenne theilte auch wirklich dem Des Cartes mehrere Einwürfe mit, sowohl von andern, als auch solche, die er selbst gegen die Meditationes machen zu können glaubte. Sie veranlaßten einen Anhang zu denselben, welchem Des Cartes, um sie zu beantworten, hinzufügte, und der eine genauere Erörterung seines Beweises für das Daseyn Gottes, und des Unterschiedes enthielt, den er zwischen der menschlichen Seele und dem Körper annahm.

Auf Verlangen des Mersenne hatte auch Hobbes, der damals zu Paris lebte, die Meditationes geprüft, und dieser eröffnete seine Meynung davon dem Des Cartes um so lieber, da er schon lange gewünscht hatte, mit ihm in nähere Verbindung zu kommen, und Mersenne's Aufforderung zu einer Kritik der Meditationen hierzu die beste Gelegenheit darbot. Allein Des Cartes war mit Hobbes Bemerkungen nicht sonderlich zufrieden, und ob er gleich auf eine sehr glimpfliche Art ihnen seine Gründe entgegensetzte, so faßte er doch daraus von dem philosophische Genie des Hobbes überhaupt eine ungünstige Idee, was in der Folge auf das literarische Verhältniß beyder Männer nicht geringen Einfluß hatte. Hobbes argumentirte auch gegen die Dioptrik des Des Cartes, und dieser vertheidigte sie; beyde correspondirten jedoch nicht unmittelbar mit einander, sondern durch Mersenne, dem jeder die für den andern bestimten Aufsätze zuschickte. Des Cartes wurde aber der Cor-

respondenz mit Hobbes bald müde, und brach sie ab.

Wichtiger schien dem Des Cartes eine andere Kritik seiner Meditationen, die von Arnaud, Doctor der Sorbonne, damals einem jungen Manne von acht und zwanzig Jahren, herrührte, und ebenfalls durch Mersenne veranlaßt war. Arnaud raisonnirte nicht nur aus dem philosophischen, sondern auch aus dem theologischen Gesichtspuncte, und zwar aus dem letztern, um dem Des Cartes zugleich zu zeigen, was nach seiner Einsicht nicht mit den Dogmen der positiven Theologie in der römischen Kirche übereinstimme, und folglich für diesen und jenen anstößig seyn könte. Die von ihm vorgebrachten Schwierigkeiten gegen die Cartesische Vorstellungsart zeichneten sich vor allen andern, die Des Cartes bisher kennen gelernt hatte, durch ihre Gründlichkeit und durch die Methode aus, und der letztere bezeugte daher seinem Freunde Mersenne die lebhafteste Hochachtung für den Urheber derselben. Was den Des Cartes am meisten freute, war die Bemerkung des Arnaud, daß jener gerade dasselbe Princip der Philosophie aufgestellt habe, was schon Augustin angenommen; denn hier bekam die Cartesische Philosophie eine Aegide, womit sie sich gegen die Beschuldigung der Heterodoxie oder des Widerstreits mit dem Kirchenglauben schützen konte. Was Arnaud's Einwürfe selbst betraf, so suchte er diejenigen förmlich zu lösen, welche den Begriff von der Natur der menschlichen Seele angingen; denen aber, die sich auf den Beweis für das Daseyn Gottes bezogen, bemühte er sich nur durch die Erklärung auszuweichen, daß Arnaud nach seiner Ansicht jenes Beweises Recht habe, daß aber diese Ansicht nicht diejenige

nige sey, welche er selbst davon gehabt habe; die Einwürfe endlich, die den Widerstreit der Cartesianischen Meditationen in einzelnen Puncten mit der positiven theologischen Dogmatik darlegten, gab er zu, und bat den Mersenne, daß dieser die Aenderungen, welche Arnaud zu machen für gut finden würde, bey dem neuen Abdrucke in den Text der Meditationen selbst aufnehmen möge.

Lebhafter und widriger in seinen Folgen wurde der Streit, in welchen Des Cartes mit einem andern seiner Kritiker, dem Gassendi, gerieth. Dieser kam im J. 1641 in kirchlichen Angelegenheiten nach Paris, und wurde bald nach seiner Ankunft vom Mersenne ebenfalls zur Prüfung der Cartesischen Meditationen aufgefodert. Es scheint, daß Gassendi schon vorher eine persönliche Abneigung gegen Des Cartes gefaßt hatte, vielleicht weil dieser in seinen Schriften gar nicht oder nicht rühmlich genug der Verdienste jenes Erwähnung gethan. Zum mindesten drückte sich eine gewisse Animosität in der Art aus, wie sich Gassendi in seinem schriftstellerischen Verfahren gegen Des Cartes, und in seinen Urtheilen gegen Andere über die Philosophie desselben äusserte, so bescheiden auch die Mine war, welche er annahm, und so wenig er es an Lobsprüchen das Genie und die Gelehrsamkeit seines Gegners betreffend fehlen ließ. Die Schrift des Gassendi gegen die Meditationes hatte den Titel: Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes etc. Des Cartes beobachtete in seiner Beantwortung dieser Schrift einen ähnlichen Ton, als welchen Gassendi angestimt hatte, wodurch die Empfindlichkeit dieses noch mehr gereizt wurde. Dieser brach daher in bittere Klagen über Des Cartes aus, wozu

noch manche gehässige Insinuationen kamen, mittelst deren die Feinde des letztern jenen mehr zu empören suchten. Was also anfangs auf Seiten Gassendi's eine bloß freundschaftliche Kritik der Cartesischen Vorstellungsart gewesen war, oder der Absicht des Des Cartes nach hatte seyn sollen, das artete bald in eine leidenschaftliche Polemik aus, wozu denn freylich auch Des Cartes selbst durch sein Verhalten sehr viel beytrug. Im folgenden Jahre gab Gassendi eine neue Schrift heraus, worin er der Cartesischen Beantwortung seiner Zweifel neue Gründe entgegensetzte. Diese hat den Titel: Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa. Sie war nehmlich so eingerichtet, daß darin zuerst die Zweifel des Gassendi, dann die Antworten des Des Cartes darauf, und zuletzt die neuen Gegengründe jenes aufgeführt wurden. Der Ton des Gassendi auch in dieser Schrift war eben so zweydeutig höflich und bescheiden, wie in der erstern, ausser daß Sorbiere, ein Freund des G. und ein geheimer Widersacher des Cartesius, der durch seine Verleumdungen des letztern an der gereizten Empfindlichkeit jenes gegen diesen überhaupt großen Antheil hatte, durch die Vorrede zu der Schrift, die im Namen des Verlegers geschrieben war, den Des Cartes mit Bitterkeit angriff. Dieser konte sich zuerst nicht einmal entschließen, die neue Gegenschrift des Gassendi nur zu lesen, um nicht dadurch zur Fortsetzung eines Streits verführt zu werden, welchen er nicht fortzusetzen Lust hatte; aber auch nachdem er sie gelesen, und seine Freunde darauf drangen, daß er sie beantworten möchte, schob er dennoch dieses Geschäfft von einer Zeit zur andern auf, während Sorbiere seine Bemühungen, den Gas-

sendi und Des Cartes immer mehr mit einander zu entzweyen, eifrig fortsetzte, und dem erstern besonders mit Nachrichten schmeichelte, welchen widrigen Eindruck für die Cartesianer seine neue Gegenschrift bey dem gelehrten Publicum in den Niederlanden mache. Darüber daß Des Cartes die Beantwortung der Instanzen des Gassendi verschob, unterblieb sie ganz. Endlich erfolgte jedoch eine Aussöhnung beyder Philosophen durch die Vermittlung des Cardinals d'Estrees, der eine persönliche Zusammenkunft derselben in einer Gesellschaft der angesehensten Gelehrten in Paris, die Freunde des einen oder des andern waren, veranstaltete. Sorbiere, der bisherige Unterhalter ihres Zwistes, behauptet in seiner Lebensbeschreibung des Gassendi, daß dieser die Pflichten der Freundschaft gegen Des Cartes, welche ihm die feyerliche Aussöhnung mit demselben auflegte, in der Folge stets beobachtet, Des Cartes hingegen seinerseits sie verletzt habe: eine Behauptung, deren Unwahrheit Baillet, der Lebensbeschreiber des Des Cartes, umständlich darthut.

Der heftigste und thätigste Widersacher unter allen aber, mit welchen Des Cartes und seine Philosophie zu kämpfen hatten, war unstreitig Gisbert Voetius, Professor der Theologie und Prediger zu Utrecht, ein Mann von sehr mittelmäßigen Geistestalenten, der die Larve des Orthodoxen annahm, und in Zänkereyen zur Vertheidigung des herschenden Kirchenglaubens eine Ehre suchte, die er sich nicht durch echtes philosophisches Verdienst zu erwerben wußte. Der Streit ward zunächst nicht unmittelbar durch Des Cartes veranlaßt, sondern durch einen seiner eifrigsten Schüler und Anhänger Heinrich de Roy (Regius),

gius), den man nicht ganz von Indiscretion in der Art, wie er den Cartesianismus lehrte und zu verbreiten strebte, frey sprechen kann. Regius, welcher den Einfluß des Voetius auf seine Beförderung in Utrecht kante und der Gunst desselben bedurfte, bequemte sich zuerst nach den Gesinnungen und Launen desselben; und da er wußte, wie abgeneigt Voetius dem Cartesianismus sey, und wie sehr ihn der Beyfall ärgere, welchen dieser auf den niederländischen Universitäten fand; so vermied er es, ihn in seinen öffentlichen Vorlesungen dogmatisch vorzutragen, und hielt dagegen nur ausserordentliche Vorlesungen über die Physik, worin er die Cartesianischen Lehren bloß problematisch vortrug. Da inzwischen Regius ungeachtet der problematischen Form, worin er den Cartesianismus selbst kleidete, doch die ältern und gangbaren Vorstellungsarten in Vergleichung mit diesem verwarf, und zum Theile lächerlich machte; so konte die wahre Tendenz seiner Vorlesungen so wenig, als seine eigene Ueberzeugung lange verborgen bleiben, und gerade die Zweydeutigkeit in des Regius Benehmen mußte bey Voetius noch größern Anstoß erregen. Jener begieng ausserdem mehr Unvorsichtigkeiten in öffentlicher Behauptung und Vertheidigung einzelner Thesen, die gegen die gangbare Peripatetischscholastische Philosophie gerichtet waren. Des Cartes billigte das Verfahren des Regius nicht, zumal da dieser noch nicht ganz in den Geist seiner Philosophie eingedrungen war, und jener ihn über viele einzelne Puncte, die er missverstanden hatte, oder nicht aus den Cartesischen Principien herleiten und damit vereinigen konte, belehren mußte. Allein bey der Entfernung, in welcher Des Cartes von Utrecht lebte, und der Schwierigkeit des Briefwechsels, sah er sich genöthigt, das Schick-

sal seiner Philosophie in Uytrecht der eigenen Klugheit des Regius zu überlassen, welcher Fall auch bey ihm in seinem Verhältnisse zu mehrern jüngern Lehrern seiner Philosophie auf andern niederländischen Universitäten eintrat.

Obgleich nun der Haß des Voetius eigentlich den Des Cartes und die neue Lehre desselben betraf, so legte er es doch zuvörderst darauf an, den Regius dadurch zu stürzen, daß er ihn der Irreligiosität und des Atheismus verdächtig machte. Er begann aber doch nicht sogleich geradezu mit dieser Beschuldigung, sondern spürte vorerst nur überhaupt in den Lehrvorträgen und Schriften des Regius einen Stoff auf, worüber er mit ihm hadern könte. In dieser Absicht untersuchte er sogar die Theorie, welche Regius als Lehrer der Arzneywissenschaft vortrug, ob darin irgend etwas enthalten wäre, das nicht mit der gangbaren Theorie der ältern Aerzte und Philosophen, so wie sie auf den Niederländischen Universitäten hergebracht war, übereinkäme. Seine Beschwerden äusserte er inzwischen anfangs nur heimlich gegen die Collegen des Regius. Aber er brach laut damit hervor, als dieser für einen öffentlichen Disput die Thesen vom Umlaufe des Bluts, welche Harvey und Des Cartes behaupteten, anschlug, die damals noch bey dem unwissenden und für die alte Vorstellungsart blindlings eingenommenen Theile der Aerzte für eine Kätzerey galten. Es gelang dem Voetius wirklich, die meisten Professoren der Universität zu Uytrecht gegen jene neue Theorie vom Umlaufe des Bluts einzunehmen; so daß sogar der Rector der Universität, der sonst zu den Freunden des Des Cartes gehörte und selbst den Regius begünstigte, doch nicht dem Andringen der übrigen

Pro-

Professoren der Medicin und Philosophie widerstehen konte, und genöthigt wurde, dem Regius dergleichen Neuerungen zu verbieten. Er verbot jedoch auf eine solche Art, daß er mehr den Regius zu ermahnen schien, etwas zu thun, wodurch er der Unzufriedenheit seiner Collegen abhelfen, und die innere Ruhe der Universität wiederherstellen könne. Regius ließ sich hierdurch nicht abschrecken. Er stellte dem Rector vor, wie wichtig es sey, die Wahrheit nicht bloß deßwegen zu verwerfen oder zu verrathen, weil sie das Gepräge der Neuheit habe, und die Irrthümer nicht unter dem Mantel des ehrwürdigen Alterthums fortzupflanzen; und so erhielt er nach manchen Verhandlungen dennoch die Erlaubniß, seine Thesen über den Umlauf des Bluts vertheidigen zu dürfen. Regius lud den Des Cartes selbst ein, der Vertheidigung dieser Thesen beyzuwohnen, und ihn nöthigenfalls zu unterstützen; es ist aber ungewiß, ob Des Cartes in der That dabey gegenwärtig gewesen sey. Der Disput endigte so sehr zur Ehre des Regius und zum Vortheile der neuen Theorie, daß der Unwillen des Voetius dadurch noch um vieles höher getrieben wurde. Die Gegner des Cartesianismus wandten sich zwar zunächst an die Curatoren der Universität, und bewogen diese, unter dem Vorwande der Erhaltung der Ruhe den Vortrag desselben zu untersagen; aber Des Cartes selbst wußte durch seine Vermittlung die Wirkung dieses Verbots zu vereiteln.

Bald nach diesen Auftritten in Utrecht waren die Meditationes des Cartesius erschienen, und hatten die Aufmerksamkeit aller derer Philosophen und Theologen auf sich gezogen, die Gelegenheit gehabt hatten sie zu lesen, zumal da der Verfasser selbst zur Kritik

aufgefodert hatte. Voetius brachte es durch seine Intriguen dahin, daß er um eben diese Zeit (im J. 1641) das Rectorat der Universität zu Uytrecht erhielt, wodurch sein Ansehn und sein Einfluß auf das Gedeihen der neuen Philosophie daselbst noch bedeutender wurde. Auch Regius fand es damals der Klugheit gemäß, durch alle mögliche Mittel die Gunst des Voetius zu gewinnen, oder wenigstens den Wirkungen seines bösen Willens vorzubeugen. Er übergab ihm die Thesen für einen neuen öffentlichen Disput, der damals gehalten werden sollte, zur Verbesserung, und Voetius bewilligte die Disputation, nur mit geringen Abänderungen der Thesen, ob sie gleich ganz im Geiste der neuen Philosophie abgefaßt waren. Allein der ausserordentliche Beyfall, welchen die neue Philosophie bey dieser Veranlassung abermals einerndtete, ließ den Voetius sehr bald seine Bereitwilligkeit zu Gunsten derselben bereuen, und ein gewisser Uebermuth, welchen Regius gegen andere Professoren, welche Anhänger der alten Lehre waren, bewies, und wodurch diese sehr erbittert wurden, kam ihm hier vortrefflich zu statten. Auch Des Cartes selbst war mit den Thesen des Regius nichts weniger als zufrieden, da er in manchen Stücken gar nicht mit ihm einerley Meynung hatte, und dennoch es sich gefallen lassen mußte, daß man bey dem allgemein herschenden Vorurtheile, Regius lehre den echten Cartesianism, ihm alle die Meynungen als die seinigen zuschrieb, welche dieser aufstellte. Ueberdem schränkte Regius seine Lehrvorträge und Thesen gar nicht mehr bloß auf die Medicin und Physik ein, wo allenfalls Neuerungen, zum mindesten für die Theologie, gleichgültiger scheinen konten; sondern er verbreitete sich auch über die Lehren von der Natur der Seele, von den Leidenschaf-

schaften, von der Substanz, der Quantität, der Bewegung, und hier mußten die Abweichungen des Regius von der Cartesianischen Vorstellungsart dem Cartesius selbst um so unangenehmer seyn, je genauer seine Verbindung mit jenem war, und je weniger man sie also im Publicum für Abweichungen von der Meynung desselben halten konte.

Die Gesinnung des Des Cartes über das Benehmen und die philosophische Denkart des Regius konte gleichwohl zur Abänderung des Verhaltens des Voetius nichts wirken, weil dieser entweder nichts davon erfuhr, oder, wenn er etwas darüber vernahm, dieses für eine Ausflucht des Des Cartes hielt, um sich dem Tadel seiner Gegner zu entziehen. Vielmehr faßte er nunmehro den ernstlichen Vorsatz, alles aufzubieten, was von ihm abhieng, um die Cartesische Lehre zu unterdrücken, und deßwegen fieng er auch an, seine Angriffe gegen den Urheber der letztern selbst zu richten, und nicht mehr allein gegen seinen Cartesianischen Collegen. Er ersuchte den Pater Mersenne, in einer besondern Schrift darzuthun, daß Des Cartes ein Atheist und Frevler sey, und erbot sich, ihm hierin mit seinen eigenen und seiner Freunde theologischen Waffen Beystand zu leisten. Mersenne erwiederte diesen Antrag mit einem verachtenden Stillschweigen, und da Voetius demungeachtet fortfuhr, deßhalb in ihn zu dringen, so erklärte er sich auf eine Art über die Cartesische Philosophie, die dieser eben so sehr, wie ihm selbst, zur Ehre gereichte, und woraus Voetius, vermuthlich ganz gegen seine Erwartung, abnehmen konte, wie gröblich er sich in seiner Meynung von der Philosophie und Theologie des Mersenne getäuscht habe. "Ich habe jederzeit",

schrieb dieser an Voetius, "eine große Idee von der Philosophie des Cartesius gehabt; aber seitdem ich seine Meditationen nebst den Antworten auf die Einwürfe, welche ihm gemacht worden, gelesen habe, halte ich mich überzeugt, daß Gott diesen Mann besonders erleuchtet habe, um uns die natürlichen Wahrheiten zu entdecken. Ich bin darüber erstaunt, daß ein Mann, der nicht Theologie studirt hat, den Einwürfen die wichtigsten Puncte unserer Religion angehend so gründlich begegnet hat. Ich habe seine Vorstellungsart mit dem Geiste und der Lehre des Augustin so übereinstimmend gefunden, daß die Schriften des Einen und des Andern mir fast dasselbe zu enthalten scheinen. Der Geist des Des Cartes behauptet sich so gut in allen seinen Antworten; er ist so fest in seinen Principien; er ist überdem so christlich gesinnt, und flößt mit so vieler Wärme die Liebe zu Gott ein, daß ich nicht anders hoffen kann, als seine Philosophie werde dereinst zum Vortheile und zur Zierde der wahren Religion gereichen. Selbst die Behauptung des Cartesius, daß seine Lehre nicht von demjenigen bestritten werden könne, der sie richtig verstanden habe, und dazu die Bemerkung, daß er Alle durch seine Gründe von der Wahrheit derselben überführt hat, die es versucht haben, gegen ihn zu argumentiren, bestärken mich in dem Gedanken, daß seine Philosophie oder vielmehr seine Art zu philosophiren die wahre sey, und daß sie durch ihr eigenes Licht mit der Zeit die Wolken durchbrechen wird, womit Neid und Unwissenheit sie zu verdunkeln trachten. Lassen Sie es uns erwarten, daß er erst sein ganzes philosophisches System vollende; man würde es uns sonst schlechten Dank wissen, wenn wir über eine Sache urtheilen wollten, die wir nicht kennen. Für meine Person

kann

kann ich nach dem, was ich bis itzt davon gesehen habe, sagen, daß er nichts behauptet, was sich nicht mit Plato und Aristoteles, vorausgesetzt daß sie richtig verstanden werden, vertrüge, und was selbst Augustin nicht unterschreiben würde; so daß je kundiger Jemand der Lehre des Augustin ist, desto geneigter wird er seyn, sich zur Philosophie des Des Cartes zu bekennen. Ausserdem haben alle besondere Schriften, die mir von ihm zu Gesichte gekommen sind, mir eine so hohe Achtung für den Tiefsinn und die Erhabenheit seines Geistes eingeflößt, daß ich zweifle, ob es je einen Menschen gab, der eine so große Einsicht in die Natur der Dinge hatte. Was Sie betrifft, mein Herr, so begreife ich nicht, wie Sie sich entschliessen können, die Philosophie des Des Cartes zu bestreiten, ohne sie zu kennen. Ich bin übrigens auf Ihr Werk sehr neugierig, und versichre Sie, daß ich, wenn ich etwas Wahres darin antreffen sollte, dasselbe gerne bey aller meiner Anhänglichkeit an den Cartesischen Principien annehmen *) werde."

Mersenne schickte diese Antwort nicht unmittelbar an Voetius, sondern offen an Des Cartes, und stellte es ihm frey, darüber zu schalten, wie er wolle. Dieser sandte sie unmittelbar und ohne die geringste Aenderung seinem Widersacher zu. Die Erbitterung desselben war aber schon zu hoch gestiegen, als daß er für die Abmahnung des Mersenne hätte empfäng-

*) Dieser Brief des Mersenne steht in den Epp. *Cartesii* Vol. II. an der Spitze. Man muß sich dabey erinnern, daß von den Meditationes des Des Cartes damals nur die kleine Auflage veranstaltet war, und Voetius jene selbst noch nicht kannte.

pfänglich seyn, und von seinem polemischen Vorhaben abgebracht werden können. Vielmehr beharrte er dabey, den Thesen des Regius seine eigenen entgegenzusetzen, und hernach auch die Schriften des Des Cartes selbst, wenn möglich, zu widerlegen.

Die Methode, die Thesen des Regius durch Gegenthesen und in einem mündlichen öffentlichen Dispute zu widerlegen, schien das angemessenste, kürzeste und leichteste Mittel, die Autorität desselben zu schwächen, da, wie ich oben bemerkt habe, Regius in der That in mehreren seiner Behauptungen zu weit gegangen war, und insofern den Des Cartes selbst nicht auf seiner Seite hatte. Den Disput gegen die physikalischen Thesen des Regius übertrug Voetius dem Stratenus, Professor der Medicin, und dem Professor der Mathematik Ravensperger; er selbst behielt sich den Angriff auf die theologischen vor, die ihm etwa dem Kirchenglauben zuwider zu laufen schienen.

Unter den philosophischen Thesen des Regius war auch diese: daß aus der Vereinigung der Seele und des Körpers nicht Eine Substanz an sich, sondern nur Eine Substanz per accidens würde; jene Substanzen seyen daher in Rücksicht des Zusammengesetzten, was aus Seele und Körper entstände, unvollkommen. Ex mente et corpore non fit Vnum per se, sed per accidens; ergo sunt substantiae incompletae ratione compositi, quod ex earum vnione oritur. In andern Thesen ward die Kepplersche Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne behauptet, die Existenz der substantiellen Formen der Dinge verworfen u. w. Des Cartes fand die zuerst erwähnte Thesis

zu

zu hart ausgedrückt, aber es war zu spät, noch eine Aenderung derselben zu bewirken; indessen war sie unwichtig, und enthielt ihrem wahren Sinne nach nichts, was der gemeinen Vorstellungsart widersprach. Gleichwohl für den Voetius bedurfte es nichts weiter, als einer Abweichung von dem gewöhnlichen philosophischen Sprachgebrauche, um den Regius deßhalb zu verkätzern, und auf eine förmliche Absetzung desselben von seinem Lehramte anzutragen. Vergeblich berief sich Regius darauf, daß eben diese Behauptungen nicht von ihm herrührten, sondern schon längst vom Gorlaeus, Taurellus, Basson, Keppler u. a. vorgetragen wären, aus deren Schriften er sie nur entlehnt, und als Probleme für den Disput aufgestellt habe, nicht als Dogmen, von deren Wahrheit er selbst überzeugt sey, oder die er selbst als wahr lehren wolle. Voetius verbot im Namen der theologischen Facultät allen die Theologie Studirenden, die der Religion gefährlichen Vorlesungen des Regius nicht weiter zu besuchen. Wenige Tage darauf machte er selbst Thesen bekant, die denen des Regius entgegengesetzt waren, welchen er unter der Autorität der theologischen Facultät folgende drey Corollarien beyfügte: Erstlich: Die Meynung des Atheisten Taurellus und des David Gorlaeus, daß der Mensch aus Seele und Körper zusammengesetzt eine accidentelle Substanz (ens per accidens) sey, und keine selbstständige Substanz (ens per se), ist irrig und ungereimt. Zweytens: Die von Keppler u. a. behauptete Bewegung der Erde um die Sonne widerstreitet geradezu und offenbar dem Ansehn der heiligen Schrift, und stimt auch auf keine Weise mit den Gründen der natürlichen Vernunft überein, wie sie die Philosophie bisher gelehrt hat. Drittens: Die

Philosophie, welche die substantiellen Formen der Dinge mit ihren eigenthümlichen und specifischen Kräften oder ihren activen Qualitäten verwirft, und folglich auch keine besondere specifische Naturen der Dinge annimt, wie Gorlaeus, Taurellus und Basson sie einzuführen trachteten, läßt sich durchaus nicht mit der Physik des Moses, noch mit allem, was die heilige Schrift darüber lehrt, vereinigen. Ueberhaupt ist diese Philosophie gefährlich, dem Skepticismus günstig, und gemacht, den Glauben an die Existenz der vernünftigen Seele, die Dreyeinigkeit, die Menschwerdung Christi, die Erbsünde, die Wunder, die Weissagungen der Propheten, die Gnade der Wiedergeburt, und die wirklichen Teufelsbesitzungen zu vernichten. Voetius hatte die Absicht, diese Corollarien von den sämtlichen theologischen Professoren der Universität unterzeichnen zu lassen, um hernach den Regius als einen Mann darzustellen, der durch das geistliche Consistorium der Kätzerey wegen verdamt sey, und der also seine Lehrstelle nicht länger bekleiden könne. Diese Absicht erreichte er aber nicht. Regius, der sie früh genug erfuhr, wandte sich an die Curatoren; es ward dem Voetius untersagt, seine Thesen im Namen der theologischen Facultät anzuschlagen, und er sah sich genöthigt, alles zu ändern, was auf persönliche Beleidigung des Regius oder des Cartesius hinauslief. Der öffentliche Disput zwischen beyden Parteyen ward feyerlich gehalten, gegenseitig mit grosser Wärme, drey Tage hindurch, und da die Gegenpartey des Regius sich ignobler Mittel bediente, und ihn und seine Anhänger durch Zischen, Händeklatschen, Auspfeifen, zum Schweigen zu bringen suchte, auch wirklich seine Vertheidigung störte und unterbrach, so

schien

schien es, als ob Voetius und seine Partey den Sieg davon getragen habe.

Regius entschloß sich nunmehro, sich schriftlich gegen die Thesen des Voetius zu vertheidigen, benachrichtigte den Des Cartes von diesem seinen Entschlusse, und bat ihn um Beystand. Allein sowohl Des Cartes selbst, als die Freunde des Regius, waren der Meynung, daß es unter den Umständen rathsamer seyn würde, entweder ganz zu schweigen, und durch eine bescheidne Nachgiebigkeit die Gegenpartey, namentlich den Voetius, zu besänftigen, oder zum mindesten mit großer Mässigung zu antworten, und dasjenige, was wirklich in den Thesen des Regius fehlerhaft und verwerflich war, aufzugeben. Des Cartes verwies hierbey dem Regius zugleich, daß er seine Lehre in einem zu auffallenden und eben daher anstößigen Gegensatze mit den gangbaren Meynungen vorgestellt, und dadurch zum Nachtheile der Wahrheit den ganzen Streit herbeygeführt habe. So habe Regius öffentlich und in einem entscheidenden Tone die substantiellen Formen und die reellen Qualitäten verworfen, obgleich Des Cartes selbst in seiner Abhandlung de meteoris ausdrücklich erklärt habe, daß er sie nicht verwerfe oder leugne, daß er nur die Voraussetzung derselben bey seiner Vorstellungsart nicht für nothwendig halte.

Regius gab aber ohngeachtet dieser Abmahnungen seinen Vorsatz nicht auf. Er stellte dem Des Cartes das Bedürfniß einer Antwort auf die Thesen des Voetius von neuem vor und aus den dringendsten Gründen, und bewog diesen dadurch, daß er selbst den Plan zu einer Antwort entwarf, die ohne die gering-

ringste Bitterkeit gegen den Voetius auszudrücken, nur eine höchst bescheidne Rechtfertigung und Entschuldigung der vom Regius angeschlagenen und vertheidigten Thesen enthalten sollte. Nach diesem Plane ward auch die Antwort vom Regius eingerichtet, und sie erschien unter dem Titel: Responsio seu Notae in Appendicem ad Corollaria Theologico Philosophica etc. So sehr Voetius in dieser Schrift persönlich geschont und vielmehr gelobt war, so ward er doch dadurch nicht gewonnen oder versöhnt; im Gegentheile fühlte er sich durch das Gewicht der gegen ihn vorgebrachten Gründe zu sehr niedergeschlagen, als daß seine Animosität nicht noch dadurch hätte vergrössert werden sollen. Um den Wirkungen, welche die Broschüre haben möchte, vorzubeugen, bemühte er sich, ihre Verbreitung zu verhindern. Unter dem Vorwande, daß die Schrift ohne Verwilligung des Magistrats gedruckt sey, und der Ehre der Universität zum Nachtheile gereiche, verleitete er die Majorität der Professoren, eine Deputation an den Magistrat abzuschicken, die denselben ersuchen sollte, jene Schrift zu confisciren, und überhaupt den Vortrag der neuen Philosophie, wodurch nichts als Unruhen auf der Universität erweckt und unterhalten würden, für immer zu verbieten. Der Magistrat ließ auch dem Verleger die noch übrigen Exemplare wegnehmen; allein die meisten waren schon verkauft, und größtentheils auswärts versandt worden. Also auch die Confiscation der Broschüre des Regius that dem Verfolgungsgeiste des Voetius kein Genüge. Er berief die Versammlung der Professoren mit Ausschluß des Regius auf's neue, und es ward eine Bittschrift an den Magistrat im Namen aller vier Facultäten beschlossen: daß die neue Philosophie durch eine förmliche Sentenz

des-

desselben verboten würde. Voetius selbst bekam oder nahm sich auch einen neuen Gehülfen in diesem Streite an seinem eigenen Sohne, der bereits Professor war, und zur Vertheidigung der ältern Philosophie gegen Regius und Des Cartes einen Prodromus sive Examen tutelare orthodoxae philosophiae principiorum herausgab. Bey diesem ließ er es nicht bewenden. Er gebrauchte einen Mönch, seinen Namen zu einer Schrift herzuleihen, die nebst den oben erwähnten Corollarien zu Leyden gedruckt werden sollte, um dadurch dem Des Cartes zu beweisen, daß seine Lehre auch ausser Utrecht auf andern Universitäten gemisbilligt werde. Diese List ward jedoch zu nicht geringer Beschimpfung des Voetius entdeckt; der Rector der Universität zu Leyden, Golius, ein Freund des Des Cartes, untersagte den Druck derselben, und der Mönch nahm die Flucht. Zu Utrecht inzwischen war doch endlich die Frucht der Bestrebungen des Voetius, daß wirklich dem Regius vom Magistrate befohlen wurde, die Cartesianische Philosophie nicht weiter zu lehren. Des Cartes selbst gab diesem nunmehro den Rath, sich ruhig zu verhalten, und es vorerst bey dem Verbote bewenden zu lassen.

War dem Des Cartes der Streit, welchen die Einführung seiner Philosophie in Utrecht verursachte, in mehr als einer Hinsicht empfindlich, so wurde er dafür gewissermaßen durch den Beyfall entschädigt, welchen seine Meditationen unter den Gelehrten in Paris und in Frankreich überhaupt fanden. Sie waren daselbst der Gegenstand des Gesprächs in allen gelehrten und gebildeten Cirkeln geworden, obgleich Des Cartes wegen der Abwesenheit seines Freundes Mersenne, der gerade um diese Zeit eine

Reise

Reise nach Italien machte, nur wenig davon erfuhr. Insbesondre erklärten sich die Mitglieder der Congregation de l'Oratoire fast mit Enthusiasmus für die neue Lehre; zumal da Des Cartes einige Einwürfe sehr treffend beantwortet hatte, die ihm von mehrern derselben vorher durch Mersenne mitgetheilt worden waren. Die Jesuiten waren in ihren Urtheilen über den Werth des Cartesianismus und vornehmlich der Meditationen weniger mit einander einig. Einige derselben begnügten sich, bloß die Bemühungen des Des Cartes zu loben, da sie ihn als einen Zögling ihres Ordens betrachteten, auch seine Methode des Philosophirens zu billigen, ohne seinen Resultaten ausdrücklich beyzupflichten. Zu diesen gehörten Roel, Fournier, Dinet, u. a. Hingegen andere Väter der Gesellschaft Jesu trugen gar kein Bedenken, schlechtin den Cartesianismus als die wahre Philosophie anzuerkennen, und ihre Anhänglichkeit an derselben öffentlich zu gestehen. Aber auch Kritiker fand Des Cartes in diesem Orden, und unter andern besonders an dem Pater Bourdin. Dieser schien sich ein Recht zu einer kritischen Untersuchung der Schriften des Des Cartes durch einen Disput erworben zu haben, welchen er mit ihm über die Dioptrik desselben geführt hatte, und er bediente sich dieses Rechts, sobald er Gelegenheit hatte, die Meditationen zu lesen. Zwar wagte er anfangs nicht, seine Zweifel und Einwürfe dem Des Cartes unmittelbar zu eröffnen, da das literarische Verhältniß beyder Männer von der Art war, daß er nicht wußte, wie dieser sie aufnehmen würde. Aber Des Cartes selbst, der von der Existenz jener Einwürfe hörte, vermittelte es durch einen seiner Freunde, der ebenfalls Mitglied des Ordens war, daß ihm Bourdin seine Kritik nicht vorenthielt.

hielt. Des Cartes sah aus derselben, daß es keinesweges ein charakteristischer Zug des Ordens der Jesuiten sey, daß die Mitglieder über Gegenstände der Philosophie und Theologie nur dasselbe Urtheil öffentlich äussern dürften; daß vielmehr Individuen ganz andere Meynungen hegen und öffentlich vortragen dürften, als welche die übrigen hegten, und in ihren Disputen und Schriften vorgetragen hatten. Er richtete also auch seine Beantwortung der Kritik des Bourdin so ein, daß sie nur für diesen geschrieben zu seyn schien, und die Gesellschaft der Jesuiten überhaupt nicht Ursache hatte, sie als der Denkart des ganzen Ordens in Angelegenheiten der Philosophie entgegengesetzt zu betrachten. Die Einwürfe des Bourdin nebst dieser Antwort des Des Cartes auf dieselben wurden auch in die neue Ausgabe der Meditationen zu Amsterdam 1642 mit eingerückt. Uebrigens gab der vom Bourdin unternommene Angriff auf den Cartesianismus dem Des Cartes Veranlassung, an ein anderes Mitglied des Ordens der Jesuiten, den Pater Dinet, der in der Folge Beichtvater des Königs Ludwig XIII. von Frankreich wurde, einen Bericht über die bisherigen Schicksale seiner Philosophie abzustatten, worin auch der Unruhen, welche darüber in Utrecht entstanden waren, Erwähnung geschah, und das Benehmen und der Charakter des Voetius in einem sehr unvortheilhaften Lichte dargestellt wurden. Durch diesen Bericht, so wenig auch die historische Wahrheit darin verletzt war, streute Des Cartes den Samen zu neuen Verdrüßlichkeiten aus, die ihm nunmehro vom Voetius und dessen Anhange zubereitet wurden. Bourdin ahndete dagegen seinerseits, vermuthlich durch Zureden des Pater Dinet, die Anzüglichkeiten nicht, die sich Des Car-

tes in seiner Beantwortung der Einwürfe desselben gegen ihn persönlich erlaubt hatte.

Voetius verband sich, bald nachdem das Verbot des Cartesianismus durch den Magistrat in Uytrecht ergangen war, mit einem jungen Professor auf der Universität zu Gröningen in Friesland, Martin Schoockius, der ehedem einer seiner Zuhörer gewesen, und dem es nicht an philosophischem Talente und an gelehrten Kentnissen fehlte. Der Grund dieser Verbindung war, daß Voetius dem Des Cartes einen Beweis geben wollte, seine Philosophie habe auch Gegner auf andern Universitäten; einen Beweis, den er bisher noch nicht hatte geben können. Schoockius schrieb also gegen Des Cartes auf Antrieb des Voetius, und die Schrift wurde in Uytrecht gedruckt. Des Cartes verfertigte eine Widerlegung dieser Schrift, noch ehe dieselbe im Drucke erschien, da ihm die einzelnen gedruckten Bogen zugeschickt wurden. Dieses und die Epistel des Des Cartes an den Pater Dinet, die damals auch dem Voetius bekant wurde, trieben die Erbitterung des letztern auf das höchste. Auch Regius ward auf's neue in den Streit verwickelt, weil Voetius den an und für sich ganz richtigen Schluß machte, daß Des Cartes die Geschichte des Streits über seine Philosophie und manche dahin gehörige specielle Data nur vom Regius erfahren haben könne. Ueberdem hatte dieser den Rath des Des Cartes zu schnell vergessen, und statt die mediciniſche Theorie des Hippokrates und Galen und die hergebrachte Physik vorzutragen, wie es ihm in dem Decrete des Magistrats zu Uytrecht aufgegeben war, hatte er dennoch von neuem angefangen, Cartesianische Grundsätze und Meynungen zu lehren; wovon

denn

denn Voetius einen Vorwand hernahm, auf die förmliche Absetzung desselben vom Lehramte zu dringen. Vorläufig hatte er schon ein Verbot an alle Buchhändler in Utrecht bewirkt, irgend eine Schrift des Regius oder eines andern Cartesianers gegen seine Thesen drucken zu lassen oder zu verkaufen.

Während inzwischen Voetius und Schoockius mit Ausführung ihrer Plane zur Unterdrückung der Cartesianischen Philosophie auf diese Weise beschäfftigt waren, ereignete sich ein Umstand, der ihre polemische Thätigkeit gegen dieselbe und den ganzen Streit auf eine kurze Zeit unterbrach. Es hatte sich zu Bois le Duc eine Brüderschaft der Jungfrau Maria aus den Vornehmsten der Stadt gebildet, die Katholiken waren. Da die Stadt erst vor kurzem in die Gewalt der Holländer gekommen war, so war die freye Existenz dieser Brüderschaft zu einer Bedingung der Capitulation gemacht worden. Gleichwohl hielten die Holländer dieselbe ihrem Interesse für gefährlich, und der neue Gouverneur der Stadt verlangte daher, daß auch eine Zahl reformirter Mitglieder in dieselbe aufgenommen werden sollte, unter der Bedrohung, im Weigerungsfalle die Güter der Brüderschaft zu confisciren. Diese Union kam auch wirklich zu Stande, und erregte bey den Katholiken so wenig Anstoß, daß selbst die Löwenschen Theologen und die Jesuiten in Flandern nicht dagegen protestirten. Nur Voetius fand die Union monströs, und machte die Frage zu einem Gegenstande des öffentlichen Disputs: ob die Brüderschaft der Jungfrau Maria von einem protestantischen oder reformirten Magistrate mit gutem Gewissen geduldet werden könne, wenn dieser im Stande sey, sie zu vernichten; selbst in dem Falle, daß sie von papisti-

scher Abgötterey gereinigt wäre? Und angenommen, daß der Magistrat sie dulde, ob ein Protestant oder Reformirter, ohne Nachtheil für seine Religion, derselben beytreten könne? Das Resultat des Voetius war: Jene Brüderschaft darf durchaus nicht geduldet werden, indem sie abgöttisch ist, und kein Protestant oder Reformirter darf an ihr Theil nehmen, falls sie auch vom Magistrate tolerirt werden sollte.

Die Brüderschaft zu Bois le Duc fand sich durch diese öffentlich angeschlagenen Thesen des Voetius ungerecht verleumdet und beleidigt. Sie erwählte zu ihrem Apologeten nicht einen Schriftsteller aus ihrer Mitte, auch nicht einen Katholiken, sondern einen Collegen des Voetius selbst, den reformirten Prediger Des Marets in Utrecht. Dieser entledigte sich seines Auftrages so gründlich und in einem so bescheidnen für den Voetius so wenig beleidigenden Tone, daß wenn es diesem bloß um Wahrheit und Recht zu thun gewesen wäre, er nichts weiter öffentlich gegen die Brüderschaft würde vorgenommen, noch weniger den Des Marets verunglimpft haben. Aber daß gerade einer seiner Collegen in dieser Sache als sein Gegner auftrat, setzte seinen Zorn in Flammen; er schrieb eine wüthende Broschüre gegen denselben, und hatte noch dazu die Niederträchtigkeit, diese unter dem Namen eines Predigers in Bois le Duc, der nichts davon wußte, erscheinen zu lassen. Hier hielt sich Des Cartes verpflichtet, sich für den Des Marets, der sein vertrauter Freund war, zu interessiren, und er vertheidigte sowohl diesen, als die Brüderschaft mit einer solchen Würde und mit so vielem Nachdrucke, daß Voetius alle die Verachtung beym Publicum einerndtete, die sein Verfahren verdiente. Natürlich aber

suchte

suchte nun der letztere auf's neue Gelegenheit, sich zu rächen. Er kehrte wieder zur Ausarbeitung der mit Schoockius gemeinschaftlich entworfenen Schrift gegen die Cartesische Philosophie zurück, weil er hier leichter glaubte seiner Rachsucht ein Opfer bringen zu können. Die Schrift erschien im J. 1643 unter dem Titel: *Philosophia Cartesiana*, sive *admiranda methodus novae Philosophiae Renati Des Cartes*. Diesen Titel hatten die Verfasser absichtlich gewählt, um das Publicum zu täuschen, und, sofern derselbe eine neue Darstellung des Cartesianismus erwarten ließ, dem Buche einen desto größern Absatz zu verschaffen, zugleich auch durch die größere Verbreitung des Inhalts dem Cartesianismus desto mehr Abbruch zu thun. Uebrigens war die Schrift in vier Abschnitte getheilt, von denen der erste den Regius betraf, dessen Meynungen und Behauptungen von Schoockius unbedingt dem Des Cartes als erstem Urheber derselben beygelegt wurden; der zweyte sollte eine Untersuchung der Principien und Methode der neuen Philosophie enthalten; der dritte begriff eine Auswahl einzelner metaphysischer und physikalischer Sätze, nebst einem Versuche, dieselben zu widerlegen und als gefährlich darzustellen; der vierte sollte überhaupt darthun, daß die neue Philosophie zum Skepticismus, Fanatismus, Atheismus und Wahnsinne leite. Ausserdem war dem Buche noch eine Vorrede vorgesetzt, die einer weitläufigen Abhandlung glich, und die lediglich vom Voetius herrührte, worin sich dieser gegen die Epistel des Des Cartes an den Pater Dinet mit vielen Schmähungen auf den letztern vertheidigte. Schon vorher war jene Epistel im Stadtrathe zu Utrecht als injuriös für die reformirte Religion, und für die Person eines der vor-

nehm-

nehmsten evangelischen Prediger auf Betrieb des Voetius verdammt worden.

Wenige Tage nach der Bekantwerdung des Werks von Voetius und Schoockius kam aber auch schon die Antwort des Des Cartes zu Amsterdam heraus: Epistola *Renati Des Cartes* ad celeberrimum virum D. *Gisbertum Voetium*, in qua examinantur duo libri nuper pro *Voetio* Vltrajecti simul editi, vnus de confraternitate Mariana, alter de Philosophia Cartesiana. Diese Gegenschrift bestand aus neun Theilen oder Abschnitten, die dem Inhalte nach nicht genau mit einander zusammenhangen. Der erste, dritte, fünfte, achte und neunte enthalten die eigentliche Antwort auf das Werk des Voetius de philosophia Cartesiana; in dem sechsten wird die Schrift desselben gegen die Brüderschaft der Jungfrau Maria zu Bois le Duc geprüft; in dem zweyten und siebenten kommen besondere Nachrichten vor über das Benehmen des Voetius gegen Des Cartes, dessen Freunde und Philosophie; der vierte endlich ist eine Kritik der Bücher und Lehren Jenes mit Ausnahme derer, die gegen die römische Kirche geschrieben waren, und einiger anderer, welche Regius in den Buchladen zu Uytrecht nicht mehr hatte auftreiben können. So mannichfaltig der Stoff war, welchen Des Cartes hier zu sichten und zu läutern gehabt hatte, so war dennoch seine Schrift nicht zu weitläufig, und konte den Namen einer Epistola mit Recht führen. Eine Menge kindischer und lächerlicher Irrthümer und falscher Vorgeben und Beschuldigungen, mit welchen das Werk des Voetius und Schoockius angefüllt war, hatte Des Cartes ganz mit Stillschweigen übergangen, weil sie entweder durch sich selbst, oder durch die Notorietät der Thatsachen

chen im Urtheile des Publicum's ohnehin hinlänglich widerlegt waren. Dem Des Cartes wurde z. B. vom Voetius ungeachtet des Briefes, welchen derselbe von dem Pater Mersenne empfangen hatte, vorgeworfen, daß er darum die Gunst und Protection der Jesuiten gesucht habe, damit er dadurch gegen die Angriffe des gelehrten Pater Mersenne und anderer Philosophen und Theologen in Frankreich geschützt würde.

Auch gegen diese zweyte Schrift des Des Cartes verfuhr Voetius eben so, wie er bisher in ähnlichen Fällen immer gehandelt hatte. Er veranlaßte bey dem Magistrate zu Utrecht wiederum eine Verdammungsacte beyder Schriften, sowohl der ältern Epistola an Dinet, als dieser neuen an ihn selbst gerichteten. Des Cartes, welcher hierüber aufgebracht wurde, dem es auch widerrechtlich schien, daß der Magistrat zu Utrecht sich eine Jurisdiction über ihn erlaube, und indem er alle Injurien des Voetius frey statt finden ließ, ihm die Vertheidigung untersagen wolle, erwiederte jene Acte mit einer Erklärung an den Magistrat, worin er denselben zu einer Untersuchung auffoderte, ob und inwiefern Voetius Verfasser des unter dem Namen des Schoockius erschienen Werks Philosophia Cartesiana u. w. sey? und zugleich gegen die angemaaßte Jurisdiction protestirte. Voetius stellte nun mehrere, aber an sich nichts weniger als unparteyische und unverdächtige, Zeugen auf, daß Schoockius der Verfasser jenes Werks sey, und verbreitete seine Emissarien in der Stadt, um den Pöbel gegen Des Cartes, als den Feind der reformirten Religion und des angesehensten Lehrers derselben, aufzuhetzen. Der Magistrat erließ an Des Cartes eine förmliche Citation,

daß er sich persönlich zu Utrecht vor Gericht stellen, und wegen der ihm angeschuldigten Verbrechen des Atheismus und der Calumnien gegen einen rechtschaffnen Mann verantworten solle. Dieser ward durch anonymische Briefe von der Citation benachrichtigt, und begab sich zu seiner Sicherheit nach dem Haag, um ausserhalb der Jurisdiction der Provinzen Utrecht und Holland zu seyn. Er wandte sich durch den französischen Gesandten de la Thuillerie an den Stadthalter, der auch zwar die Staten der Provinz Utrecht bewog, dem Magistrat zu Utrecht die dem Des Cartes gebührende Satisfaction zur Pflicht zu machen; aber da dieser Beschluß zu spät erfolgte, doch nicht verhindern konte, daß die beyden Schriften des Des Cartes an Dinet und Voetius öffentlich durch die Hand des Henkers verbrannt wurden.

Je unerwarteter und empfindlicher diese neue Beleidigung dem Des Cartes war, um desto eifriger bemühte er sich itzt, sich vor dem Publicum zu rechtfertigen. Er suchte, sich die nöthige Aufklärung über die Urheber des neuerlichen Verfahrens gegen ihn in Utrecht zu verschaffen, und alle Nachrichten kamen darin überein, daß der Magistrat vornehmlich durch die Aufhetzung der Bürgerschaft mittelst der Emissarien des Voetius zu dem Schritte verleitet worden war. Auch gebrach es dem Des Cartes nicht an gültigen Zeugnißen, daß Voetius wirklich Verfasser der Schrift: Philosophia Cartesiana sey, oder doch den wesentlichsten Antheil an derselben habe. Was inzwischen die Vertheidigung gegen die letztere betraf, so schien es dem Des Cartes am rathsamsten, den Schoockius unmittelbar als Verfasser derselben zu behandeln, damit er anstatt des Voetius bestraft

würde,

würde, wenn er einmal sich mit der Schändlichkeit desselben beladen wollte. Er ließ den Schoockius vor seine eigentlichen Richter, den Magistrat zu Grö-ningen, citiren, im Vertrauen auf ihre Gerechtig-keitsliebe, obgleich die Magistratsglieder sämtlich Freunde jenes, und derselbe noch dazu damals gerade Rector der Universität zu Gröningen war. Die ganze Angelegenheit nahm für Des Cartes hierdurch vor-läufig beym Publicum eine sehr günstige Wendung, und Voetius verlor selbst bey allen seinen rechtschaf-fenen Religionsverwandten das Ansehen, welches er bis dahin gehabt hatte. Der Magistrat zu Uytrecht gerieth in Verlegenheit und fieng an sich seiner Proce-dur zu schämen und sich damit zu entschuldigen, daß es nicht sein Amt sey, die Streitigkeiten der Gelehrten zu entscheiden, und daß lediglich der Eifer für einen Prediger und Lehrer der Theologie, den er durch einen fremden Katholiken gekränkt geglaubt hätte, ihn zu den beleidigenden Schritten gegen Des Cartes ver-mocht habe. Uebrigens wurde der letztere durch diesen Proceß und das Aufsehn, welches er machte, mit ei-ner Menge von Freunden seiner Philosophie und Ver-ehrern seiner Verdienste bekant, zu Haag, Leyden, Amsterdam, und in den vereinigten Provinzen über-haupt, auf die er gar nicht gerechnet hatte.

Des Cartes hatte demnach itzt zwey Prozeße zu führen, den einen zu Uytrecht gegen Voetius, den andern zu Gröningen gegen Schoockius. In Ansehung des erstern, so cassirten die Staten von Uytrecht das Verfahren des Magistrats dieser Stadt gegen Des Cartes, und nöthigten jenen so-gar, mehrere Privilegien wieder aufzuheben, welche derselbe bey dieser Gelegenheit der Universität ertheilt

hatte. Dieses diente dem Magistrate zu Gröningen zur Warnung, in der Untersuchung des Streits zwischen Schoockius und Des Cartes vorsichtiger und unparteyischer zu Werke zu gehn. Ueberdem hatte der französische Gesandte auf Sollicitation des Des Cartes die Staten von Gröningen ersucht, über den Prozeß zu wachen, damit nicht abermals, wie zu Uytrecht, aus Verblendung und Uebereilung seinem Landsmanne und Clienten Unrecht zugefügt werde. Die Sentenz, welche der Magistrat zu Gröningen in der Sache fällte, war im Wesentlichen folgende. Derselbe erklärte sein Bedauern, daß ein paar so gelehrte Männer in einen so bittern Streit mit einander gerathen seyen, indem die Philosophie, welche beyde lehrten, ihnen ganz entgegengesetzte Gesinnungen hätte einflößen sollen; er äußerte zugleich, daß es ihm erwünschter gewesen seyn würde, wenn Schoockius das Werk gegen Des Cartes nicht geschrieben, und an einem Streite der Gelehrten in Uytrecht, der ihn nicht angieng, gar keinen Theil genommen hätte, zumal da man damals von der Beschaffenheit der Cartesianischen Philosophie noch nicht hinlänglich unterrichtet gewesen, und es unedel sey, die Erfindungen großer Männer zur Vervollkommung der Wissenschaften mit Injurien zu vergelten; er entschied endlich dahin, daß sich aus den Schriften des Des Cartes weder eine Verfassungswidrige Sectirerey, noch der Atheismus, noch eine der criminellen Beschuldigungen erweisen lasse, welche ihm in dem Werke des Schoockius aufgebürdet worden wären. Sofern aber Des Cartes Genugthuung gefodert hatte, gab Schoockius eine freywillige Declaration des Inhalts: 1) daß er nicht ganz aus eignem Antriebe gegen Des Cartes, von welchem er niemals persönlich beleidigt worden, geschrie-

schrieben habe, sondern vorzüglich auf Anreizung des Voetius, dem am meisten daran gelegen gewesen sey, die Epistel des Des Cartes an Dinet zu bestreiten, der ihm auch ausserdem viele Facta dazu mitgetheilt habe, besonders was den Atheismus des Des Cartes betreffe, wohin auch unter andern die lange und gehässige Parallele gehörte, die in dem Werke Philosophia Cartesiana zwischen Des Cartes und Vanini gezogen war; 2) daß eben dieses Werk, welches größtentheils von ihm zu Utrecht verfaßt worden, wo er es auch zum Abdrucke zurückgelassen, ganz anders gedruckt sey, als er es geschrieben habe; daß gerade die beleidigendsten Stellen nicht auf seine Rechnung kämen; und daß man gegen sein ausdrückliches Verbot seinen Namen dem Werke vorgesetzt habe, damit er allein für den Urheber der Injurien gegen Des Cartes gelten solle; 3) daß er zwar nicht im Stande sey, mit Gewißheit anzugeben, von wem die in seinem Mspte gemachten Aenderungen und Zusätze herrührten; daß aber aller Verdacht auf den Voetius falle; 4) daß er anerkenne, das erwähnte ihm beygelegte Werk sey zu bitter und boshaft, so wie es öffentlich erschienen; daß er diese Schreibart, die durchaus von der seinigen verschieden, und einem ehrliebenden Gelehrten schlechthin unanständig sey, herzlich misbillige; daß er auf keine Weise weder direct noch indirect den Des Cartes für einen Atheisten ausgebe, der mit Vanini zu vergleichen sey, sofern derselbe niemals etwas geschrieben, geredet oder gethan, was diese Beschuldigung justificiren könne; 5) daß seine Absicht nie gewesen sey, den Voetius wegen des Abdrucks des erwähnten Werks zu entschuldigen, noch es sich als dem wahren Verfasser desselben beyzumessen; daß er im Gegentheile in einer andern Schrift, deren Abdruck

druck aber zu Utrecht verhindert worden, kein Bedenken getragen habe, öffentlich anzuzeigen, es sey in jenes Werk vieles hineingeschoben, was nicht aus seiner Feder geflossen, und was er verwerfe; endlich ς) daß er zwar während seines Aufenthalts zu Utrecht sich für den Verfasser des Werks im Allgemeinen erklärt habe, was die Ordnung der Abschnitte und Capitel betreffe, ohne aber sich alles Einzelne zuzueignen, und daß er eben deßhalb selbst eine gerichtliche Untersuchung gewünscht habe, damit er diese Declaration von sich stellen könne. Mit dieser Declaration des Schoockius glaubte der Magistrat zu Gröningen sey dem Des Cartes hinlängliche Genugthuung gegeben.

Zufällig verfloß einige Zeit, ehe Des Cartes von der in seiner Streitsache mit Schoockius zu Gröningen gefällten Sentenz etwas erfuhr, und er schrieb darüber von neuem an den Magistrat daselbst. Dieser schickte ihm statt der Antwort die Sentenz nebst den Acten zu, und Des Cartes säumte nicht, dieselben sofort wiederum dem Magistrat zu Utrecht zu communiciren. Da hierdurch die Verwirrung des letztern noch größer wurde, als sie ohnehin schon war, so suchte er sich, nicht im Wege Rechtens, sondern auf eine andere Art aus dem ganzen Handel herauszuwickeln. Es ward von ihm ein Befehl erlassen, daß Niemand in den Provinzen Utrecht und Holland eine Schrift für oder wider Des Cartes drucken oder verkaufen solle. Hiernach schien es, daß der Magistrat zu Utrecht gerne den ganzen Prozeß unterdrücken wollte. Vielleicht wäre auch Des Cartes damit nicht unzufrieden gewesen, wenn er nicht zugleich vernommen hätte, daß Voetius voll Verzweiflung über den Vorfall in Gröningen eine neue Schrift gegen ihn unter der Presse habe.

habe. Dieses war eine Epistola unter dem Namen des Schoockius, wodurch er diesem schaden, und den Des Cartes auf's neue verleumden wollte. Er war schon so gewohnt, den Magistrat zu tyrannisiren, daß er sich gar nicht scheute, dem Befehle desselben öffentlich zuwider zu handeln. Der jüngere Voetius, der ganz in die Fußtapfen seines Vaters trat, ließ ebenfalls mehrere Broschüren drucken, die indirect gegen Des Cartes gerichtet waren. Eine der insolentesten war gegen den Magistrat in Gröningen unter dem Titel: Tribunal iniquum, worin er jenen wegen der in dem Prozeße zwischen Schoockius und Des Cartes gefällten Sentenz auf das bitterste durchzog.

Des Cartes nahm sich hierauf der Ehre seiner Richter in Göningen an, und bewies, daß ihre Entscheidung nicht nur völlig competent und rechtmäßig, sondern auch in Ansehung der ihm vom Schoockius zugefügten Beleidigungen noch viel zu gelinde gewesen sey. Der ältere Voetius ließ es aber nicht bey der schriftstellerischen Thätigkeit seines Sohnes bewenden; er machte mit einem seiner Collegen, dem Professor der Theologie Dematius, den Anschlag, den Schoockius wegen seiner vermeynten Treulosigkeit und Undankbarkeit zu strafen, und da er als Professor in Grönungen von ihnen unabhängig war, gegen ihn eine Injurienklage zu eröffnen, als ob ihre Ehre von ihm durch seine Declaration, die bey der Sentenz des Magistrats in Gröningen zum Grunde lag, gekränkt worden sey. Dieser neue Prozeß ward anfangs von beyden Theilen mit leidenschaftlicher Heftigkeit geführt, aber, da er seiner Entscheidung nahe war, auf einmal von ihnen unterdrückt. Sie

ver-

versöhnten sich nicht, sondern weil sie einander bedroht hatten, gegenseitig gewisse Geheimnisse öffentlich bekant zu machen, so hielt die Furcht davor jeden in Schranken, und am Ende ward einerseits die Klage und andererseits die Vertheidigung ganz aufgegeben.

Auch Des Cartes wünschte den ganzen Streit beendigt zu sehn, und bot durch seine Freunde die Hand zur Versöhnung, nicht bloß mit dem Schoockius, sondern selbst mit dem Voetius. Hierzu war aber dieser nicht zu bewegen; vielmehr triumphirte er damit, daß der Magistrat zu Utrecht die Sentenz gegen Des Cartes gefällt habe. Der letztere that also itzt nichts weiter, als daß er dem Magistrate zu Utrecht eine Apologie übergab, worin er historisch erörterte, was seit dem J. 1639 daselbst gegen seine Philosophie und Person gethan worden, dabey seine gerechte Sache und die Ungerechtigkeit seiner Feinde umständlich auseinander setzte, und es nun dem Gewissen anheimstellte, ob man ihm durch Bestrafung des Voetius die gebührende Genugthuung leisten, oder verweigern wollte.

Regius, der sich anfangs so eifrig für Des Cartes und dessen Philosophie interessirt hatte, und gewissermaßen der erste Märtyrer derselben geworden war, fieng nach und nach an, sich immer weiter von ihr zu entfernen, und die Mine anzunehmen, als ob er ein originales philosophisches System vortrage. Schwerlich hatte dies seinen Grund in seiner Ueberzeugung, sondern wohl mehr in seiner Eitelkeit, und in dem Wunsche, sich seinen bisherigen Widersachern zu nähern, und den Besitz seiner Lehrstelle zu Utrecht zu sichern. Er schrieb ein Werk unter dem Titel:

Fun-

Fundamenta Physicae, worin er in sehr wesentlichen Puncten von der Cartesianischen Vorstellungsart abwich. Zwar legte er es vor dem Abdrucke, wie er bisher fast bey allen seinen Schriften gethan hatte, dem Des Cartes zur Prüfung vor; dieser aber lehnte sie ab und meldete dem Regius, daß ihm das ganze Werk nicht gefalle, und daß er, wenn es dennoch in seiner dermaligen Beschaffenheit gedruckt würde, sich genöthigt sähe, seine Meynung davon öffentlich bekant zu machen, da das Publicum bisher das Vorurtheil gehegt habe, daß das System des Regius mit dem seinigen völlig übereinstimme. Regius, der diese öffentliche Notiz von Seiten des Des Cartes fürchtete, erbot sich zwar, einige Aenderungen zu machen, auch in der Vorrede ausdrücklich zu erklären, daß er in mehrern Stücken das Gegentheil von den Meynungen desselben lehre, und in manchen, worüber dieser seine Meynung noch nicht geäussert habe, nicht dafür einstehn könne, daß die von ihm aufgestellten Behauptungen von demselben gebilligt werden würden. Allein Des Cartes erwiederte hierauf dem Regius, daß dieser noch nicht tief genug in die Metaphysik und Theologie eingedrungen sey, um den Versuch eines eigenen Systems zu wagen; daß wenn ja die Fundamenta Physicae gedruckt werden sollten, er die Lehrstücke über die menschliche Seele und die Gottheit davon trennen, zum mindesten nichts, was er von ihm entlehne, verfälschen möchte; denn es sey widerrechtlich, daß er ihn als Theilnehmer seiner metaphysischen Verirrungen, und seiner Grillen in der Physik und Medicin aufführen wolle. Nunmehro hob Regius die freundschaftliche Verbindung förmlich auf, und zeigte dem Des Cartes in einem Briefe an, daß er gerade über die Seele ganz ihm entgegengesetzt philosophire, und seine

Vorstellungsart nicht vor dem Publicum verheelen werde. Dieser Brief war in einem fast bittern und beleidigenden Tone geschrieben, sobald man ihn mit Rücksicht auf das Verhältniß beurtheilt, das vorher zwischen dem Regius und Des Cartes obwaltete. "Es ist aus der heiligen Schrift klar", schreibt Jener an Diesen, "daß die vernünftige Seele eine unsterbliche Substanz sey; aber man kann es nicht aus natürlichen Gründen beweisen, und es hindert uns nichts, sie bloß für einen Modus des Körpers, nicht für eine von ihm reell verschiedene Substanz anzunehmen. Bey dieser Meynung wird die Autorität der heiligen Schrift bestätigt; anstatt daß diejenigen, welche die substantielle Verschiedenheit der Seele vom Körper aus natürlichen Gründen beweisen wollen, der heiligen Schrift zu mistrauen scheinen, und indem sie doch nur schwache Gründe für ihre Behauptung anführen können, an der guten Sache der heiligen Schrift durch ihre Indiscretion oder ihren bösen Willen zu Verräthern werden. Ich könte sonst aus Liebe zu Ihnen sehr leicht an meiner Behauptung ändern, was Sie daran geändert verlangen. Allein Sie werden Sich selbst mehr schaden, als mir, wenn sie öffentlich erklären, daß Sie über die Metaphysik ganz anders denken, als ich. Denn das Beyspiel eines Mannes, wie ich, von dem man weiß, daß er Ihrer Philosophie nicht unkundig sey, wird nur dienen, mehrere Personen, die ohnehin nicht mit Ihnen über jene Materie einstimmig sind, in ihrer Abweichung von Ihren Grundsätzen und Meynungen zu bestärken; und ich selbst werde dadurch an Achtung gewinnen, wenn man sieht, daß meine frühere freundschaftliche Verbindung mit Ihnen mich nicht abgehalten habe, Ihre Philosophie zu verlassen, sobald ich von der Wahrheit

des

des Gegentheils überzeugt zu seyn glaubte. Sie können sich um so weniger über mein Benehmen wundern, wenn ich Ihnen sage, daß Viele eine zu gute Meynung von Ihrem Genie haben, als daß sie Ihnen nicht eine derjenigen ganz entgegengesetzte Denkart zutrauen sollten, die in Ihren bisher erschienenen Werken dargelegt ist. Um Ihnen nichts zu verheelen, so glauben Mehrere, daß Sie Ihre Philosophie durch die Herausgabe Ihrer Metaphysik gar sehr decreditirt haben. Sie versprachen nichts, als was klar, evident, und gewiß sey; aber nach diesem Anfange zu urtheilen, glauben jene Leute, daß Ihre Metaphysik nichts als Dunkelheit und Ungewißheit enthalte; und diese Dunkelheit und Ungewißheit ist durch die Streitigkeiten, die Sie darüber gehabt haben, noch größer geworden. Es ist unnütz, zu antworten, daß Ihre Raisonnements wirklich so seyen, wie Sie dieselben versprachen; denn es wird erwiedert, es gebe keinen Enthusiasten, keinen Frevler, keinen Thoren, der nicht dasselbe von den Ausschweifungen und Thorheiten seines Verstandes behaupte. Kurz ich willige ein, daß aus meiner Schrift wegbleibe, was Ihnen darin mißfällt, wenn Sie das für nöthig halten; aber ich finde nichts darin, was mir Schande machen, oder was ich geschrieben zu haben bereuen könte. Auch habe ich keine Ursache, die Herausgabe eines Werks zu unterlassen, wovon sich einiger Nutzen erwarten läßt." —

Obwohl Baillet mit zu großer Eingenommenheit für seinen Helden sich über die Undankbarkeit beschwert, welche hier Regius demselben bewies, so ist doch auch das Verfahren dieses nichts weniger als zu entschuldigen. An sich war es freylich durchaus

nicht tadelhaft, daß Regius bey geänderter Ueberzeugung von einzelnen Cartesischen Meynungen abwich, und diese seine Abweichung dem Des Cartes selbst mit freymüthiger Offenheit anzeigte. Auch ist es auf keine Weise zu misbilligen, daß er sich nicht vom Des Cartes unbedingt vorschreiben lassen wollte, was für Schriften er herausgeben und nicht herausgeben sollte. Allein der Gesichtspunct, aus welchem man das Verfahren des Regius sowohl als des Des Cartes würdigen muß, ist: ob der erstere sich ein Recht anmaaßen konte, seine Philosophie als Cartesischen Grundsätzen und Meynungen gemäß erscheinen zu lassen, ungeachtet sie mit diesen nicht nur nicht einstimte, sondern ihnen vielmehr entgegengesetzt war? Er hatte einmal die Mine eines Cartesianers angenommen und seine bisherigen schriftstellerischen Arbeiten der Kritik des Des Cartes in der Absicht unterworfen, daß er als ihr Verfasser wirklich für einen echten Cartesianer gelten könte. Bey den Streitigkeiten, die er in Uytrecht veranlaßte, hatte er sich der Hülfe und Vermittelung des Des Cartes bedient; und das gelehrte Publicum hielt ihn auch wirklich für ein Organ, welches jener zur Verbreitung seiner Philosophie gebrauchte. Daß Des Cartes unter diesen Umständen darauf drang, Regius solle nichts anders lehren, als was der Vorstellungsart jenes gemäß sey, war ihm gar nicht zu verübeln; zumal da die Heterodoxie des Regius in einigen wichtigen Puncten, die man dem Des Cartes selbst beylegte, schon zu manchen Verdrüßlichkeiten für diesen Veranlassung gegeben hatte. Uebrigens ahndete Des Cartes die Abtrünnigkeit und Undankbarkeit des Regius nicht weiter; sondern antwortete ihm mit großer Mässigung, und gab ihm noch dazu sehr heilsame Rathschläge für die Zukunft.

Regis-

Regius fuhr fort, auch noch nach dem Tode des Des Cartes, die von demselben gemachten Entdeckungen im Gebiete der Philosophie und Naturlehre zu benutzen, und zwar auf eine solche Art, daß er in den Verdacht des Plagium's gerieth; wodurch er bewies, daß seine Abweichung von dem Cartesianismus größtentheils in seinem Privatinteresse und der kleinlichten Eitelkeit ihren Grund hatte, selbst für den Schöpfer eines originalen philosophischen Systems gehalten zu werden.

Der Streit des Des Cartes mit dem Voetius war nunmehro zwar beendigt, allein er blieb nicht der einzige, welchen er in seinem Leben mit Holländischen Theologen zu führen hatte. Im J. 1647 begann ein ähnlicher zu Leyden, wie der zu Utrecht gewesen war. Ein paar Professoren der Theologie, Jacob Revius und Jacob Triglandius, vielleicht durch geheime Machinationen des Voetius dazu bewogen, schlugen öffentlich nach und nach mehrere Thesen gegen Des Cartes als Materie akademischer Disputationen an, unter denen einige durchaus verleumderisch waren, und nur auf sophistischen Verdrehungen Cartesischer Behauptungen beruhten. Des Cartes wurde z. B. beschuldigt, gelehrt zu haben: "man müsse auch bezweifeln, ob es einen Gott gebe"; "man könne sogar eine Zeitlang schlechthin leugnen, daß ein Gott existire"; "der freye Wille des Menschen sey größer als Gott selbst"; "Gott sey ein Betrieger" u. w. Des Cartes hätte wohl am kürzesten die Sache beendigt, wenn er in einer Druckschrift den Ungrund und die Boshaftigkeit dieser Beschuldigungen dargethan hätte. Allein er wandte sich in einem Schreiben an die Curatoren der Universität,

und foderte, daß die genannten Theologen ihm Genugthuung geben soliten. Jene, ohne die Sache genauer zu untersuchen, verboten den Theologen zu Leyden, künftig des Des Cartes und seiner Meynungen weder in ihren Vorlesungen noch in ihren Disputationen künftig zu erwähnen; und in ihrer Antwort an Des Cartes mutheten sie demselben zu, daß auch er künftig nicht weiter die Sätze berühre, welche von den Leydner Theologen in Anspruch genommen seyen, damit von beyden Parteyen die Inconvenienzen vermieden würden, die aus einem Streite darüber entstehen könten. Mit diesem Bescheide der Curatoren der Universität zu Leyden war Des Cartes natürlich sehr unzufrieden. Er machte ihnen Gegenvorstellungen, und zeigte, daß ihre Entscheidung eine neue Beschimpfung für ihn sey. Zugleich wandte er sich an den französischen Gesandten Servien, der an die Stelle des Hrn. de la Thuillerie gekommen war, und bat diesen um seine Verwendung bey dem Prinzen Stadthalter, daß nicht die Holländischen Theologen sich die Freyheit herausnehmen dürften, in ihren Consistorien, Classen und Synoden seine Philosophie zu verdammen; indem das Urtheil darüber, soferne sie mit der Religion überhaupt (nicht mit den Streitigkeiten der protestantischen und katholischen Kirche) zusammenhange, den Obern der Kirche in Frankreich gebühre, denen auch seine Meditationen dedicirt seyen; so wie man in Frankreich sich nicht anmaaße, über philosophische Vorstellungsarten Holländischer Gelehrten publicistische Verdammungsurtheile zu fällen.

Diese Schritte, welche Des Cartes that, waren nicht ganz ohne Wirkung. Die öffentliche Prüfung seiner Schriften wurde der theologischen Facul-

tät

tät zu Leyden entzogen; aber es geschah nichts, was einer Bestrafung der beyden theologischen Professoren Revius und Triglandius wegen ihrer Verleumdung auch nur entfernt ähnlich gewesen wäre. Ihren Bescheid entschuldigten die Curatoren damit, daß sie lediglich, um den Frieden unter den Professoren zu erhalten, verboten hätten, künftig darüber zu disputiren, was in den Schriften des Des Cartes stehe oder nicht stehe, damit sie sich desto fleißiger damit beschäftigen möchten, was wahr oder nicht wahr sey.

Da also itzt dem Revius und Triglandius die Gelegenheit benommen war, gegen Des Cartes selbst als Atheisten und Religionslästerer öffentlich zu verfahren; so fiengen sie an, einige ihrer Collegen zu verfolgen, die dem Cartesianismus ergeben waren, namentlich den Abraham Heidanus, Professor der Theologie und Prediger zu Leyden, und den Adrian Heereboord, Professor der Philosophie ebendaselbst. Heereboord beobachtete zwar das Verbot der Curatoren, die Cartesische Philosophie weder in den Vorlesungen noch in den Disputationen zu berühren, pünctlich; aber in seinen Schriften war er nichts desto weniger Cartesianer geblieben. Er wagte es sogar in folgendem Jahre, in seinen Disputationsthesen die Schriften des Aristoteles herabzuwürdigen, und sich auf den Ausspruch Luther's und anderer Häupter der Reformation zu berufen, daß die Aristotelische Philosophie dem Christenthume sehr nachtheilig sey. Hierüber hatte er mit dem Revius und Triglandius bittere Streitigkeiten; inzwischen wurde er doch durch seine Freunde und die Curatoren der Universität gegen die offenbaren und geheimen Verfolgungen derselben geschützt. Heidanus ward beschuldigt, daß er Car-

tesianische Philosophie in seine Predigten mische; wiewohl auch diese Beschuldigung ihm nicht schadete, zumal da er bald freywillig sein Predigtamt niederlegte und privatisirte.

Die Streitigkeiten, welche Des Cartes noch in der Folge mit Revius, Roberval in Paris, u. a. hatte, sind zu unwichtig, um hier weiter bemerkt zu werden. Seine Berufung und Abreise nach Schweden und noch mehr sein bald hernach erfolgter Tod wurden auch Ursache, daß man aufhörte, zwar nicht gegen seine Philosophie und deren Anhänger, aber doch unmittelbar gegen ihn zu polemisiren *).

*) S. *Baillet* Vie de Mr. *Des Cartes*. P. II. Liv. V. VI. VII.

# Zweyter Abschnitt.

## Geschichte und Philosophie des Gassendi.

Ehe ich die Schicksale der Cartesischen Philosophie nach dem Tode ihres Urhebers erzähle, und insbesondre zur Geschichte der Philosophen und ihrer Systeme übergehe, auf deren Bildung und Denkart jene entscheidenden Einfluß hatte, will ich die Lebensumstände und eigenthümlichen philosophischen Vorstellungsarten einiger Männer erörtern, die Zeitgenossen des Des Cartes waren, und von denen bereits Mehrere als seine Gegner oben genannt sind.

Ungleich merkwürdiger durch seine eigene Philosophie, die ein Resultat nicht bloß der Speculation, sondern auch einer ausserordentlichen Gelehrsamkeit in der alten Literatur, der Mathematik, Physik und Astronomie war, als durch seinen philosophischen Zwist mit Des Cartes, ist Pierre Gassendi *). Er wurde

*) Die vornehmste Quelle zur Lebensgeschichte des Gassendi sind seine Briefe im sechsten Bande seiner Werke. Auch die Vorrede zu diesen von Samuel Sorbiere handelt de vita et moribus *Petri Gassendi*. Sie ist aber sehr kurz, und mehr eine Charakteristik des Gassendi und seiner literarischen Verbindungen, als eine Biographie, obgleich in jenem Betrachte gar nicht unwichtig. Vgl. *Baillet* Vie de Mr. *des Cartes* liv. VI. ch. 5. — *Bernier* Abrégè de la philosophie de *Gassendi*; à Paris 1678. 8. — *Bougerel* Vie de P. *Gassendi*; à Paris 1737. 12. Diese Biographie enthält mehr

wurde gebohren in dem Dorfe Chantersier unweit Digne in der Provençe im J. 1592. Schon im Knabenalter verriethen sich sein Genie und sein entschiedner Hang zu den Studien bey mehrern Gelegenheiten so auffallend, daß er die Aufmerksamkeit Aller, die mit ihm bekant wurden, auf sich zog. In seinem siebzehnten Jahre erhielt er die Lehrstelle der Rhetorik zu Digne, ob er gleich selbst hier kaum seinen Schulcursus vollendet hatte. Da er sich aber dem geistlichen Stande bestimte, so gab er dieselbe bald wieder auf, und studirte zu Aix Theologie, und griechische und hebräische Literatur. Er machte auch hier so schnelle Fortschritte, und zeichnete sich zugleich so sehr als Prediger aus, daß ihm kurz nach einander die theologischen Lehrstellen zu Forcalquier und zu Digne übertragen wurden. Um der letzteren Stelle mit desto mehr Würde vorzustehn, ward er zu Avignon Doctor der Theologie. Bald darauf wurden ihm die Professionen der Theologie und Philosophie zu Aix auf einmal angeboten, von denen er aber die theologische ablehnte und nur die philosophische wählte. Jetzt befand er sich mehr in seiner Sphäre. Er beschäfftigte sich hauptsächlich, ausser mit der Philosophie als seinem Berufsfache, auch mit der Astronomie, die von seiner frühsten Kindheit an seine Lieblingswissenschaft gewesen war, mit der Mathematik und Physik. Noch mehr trug zur vollkommnern Ausbildung seiner

mehrere Unrichtigkeiten. S. Lettre critique et historique à l'auteur de la vie de P. *Gassendi*; à Paris 1737. 12. — Abrégè de la vie et du syste̓me de *Gassendi*. Par Mr. *de Camburat*; à Bouillon 1770. 8. Ist ein Auszug aus den obigen ältern das Leben und System des G. betreffenden Schriften. Vgl. *Bayle* Dict. Art. *Cazius*. *Brucker* hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 510. und die dort citirten literarhistorischen Werke.

ner Talente die freundschaftliche Verbindung bey, in welche er mit dem Nicolaus Fabricius Peirescius, Parlamentsrathe zu Aix, Gautier, Prior von Vallette, Mersenne u. a. trefflichen Gelehrten der Zeit kam. Der Aristotelischen Philosophie, welche die herschende war, ward er abgeneigt, nachdem er die Schriften ihrer Gegner, des Ludovicus Vives, Petrus Ramus, Sebastian Basson, Anton Villon, Joh. Bitaud, gelesen hatte. Da er gleichwohl die Aristotelische Philosophie lehren mußte, so richtete er seinen Vortrag derselben so ein, daß er die Einwürfe und Zweifel dagegen problematisch und als Paradoxen beyfügte. Sein Widerwillen gegen dieselbe ward aber bald so stark, daß er auch als Schriftsteller gegen sie auftrat. Er schrieb die Exercitationes paradoxicas adversus Aristoteleos libris VII, in quibus praecipua totius doctrinae Peripateticae fundamenta excutiuntur, opiniones vero aut novae aut ex vetustioribus obsoletae stabiliuntur, und legte sie dem Peirescius und Gautier zur Durchsicht und Prüfung vor. Diese lernten daraus den Geist und die Gelehrsamkeit des Gassendi von einer so vortheilhaften Seite kennen, daß sie um desto geneigter wurden, sein Emporkommen zu begünstigen. Er trat nunmehro in den geistlichen Stand, und bekam durch ihre Verwendung ein Canonicat zu Digne, und die Präpositur der Kirche daselbst, deren Besitz ihm aber erst, wiewohl vergeblich, von den übrigen Canonicis streitig gemacht wurde.

In dieser ruhigern und sicherern Lage gab er im J. 1624. das erste Buch der Exercitationes paradoxicae heraus, ließ sich aber durch das widrige Aufsehn, was diese bey den eifrigen Anhängern des Aristo-

teles erregten, abschrecken, ihnen das zweyte Buch als Fortsetzung derselben nachfolgen zu lassen. Seinem Plane gemäß sollten ausserdem noch fünf Bücher hinzukommen; diese hat aber Gassendi entweder gar nicht ausgearbeitet, oder absichtlich zurückbehalten; theils weil er in reiferm Alter bemerkte, daß Manches schon von seinen Vorgängern, namentlich vom Franciscus Patritius, erschöpft war; theils weil er Gelegenheit fand, seine antiperipatetischen Raisonnements in andere Schriften einzuweben; theils auch wohl aus Besorgniß, es mit der damals noch in Frankreich so zahlreichen und angesehenen Partey der Aristoteliker zu sehr zu verderben *).

Nach der Herausgabe jenes Werks that Gassendi eine Reise nach Paris. Hier schloß er eine vertraute Freundschaft mit Franz Luillier, Maitre des Comptes und Parlamentsrathe zu Metz, einem Manne von Geschmacke und gelehrter Einsicht. Beyde machten gemeinschaftlich eine Reise durch die Niederlande, die

*) Die Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos lib. I. II. stehn gegenwärtig im dritten Bande von Gassendi's Werken. Auch das zweyte Buch ist nicht vollendet. Es heißt am Ende: Si quaeras, benevole lector, cur haec exercitatio ad vmbilicum perducta non fuerit, cur-ve libri quinque ceteri, quorum praefatio spem facit, non sequantur, scito, commonefactum ab amicis auctorem, stomachari non parum Peripateticos propter prioris libri editionem, idemque fere argumentum a *Francisco Patritio* in *Peripateticis* suis *Disquisitionibus* (quarum tunc primum copia ipsi facta) prius pertractatum, hunc secundum librum vlterius persequi et absolvere noluisse, ipsumque ne delibatis quidem aliis, in Museoli sui recessum cum blattis ac tineis pugnantem, ab anno 1634, qualem jam habes, abjecisse atque neglexisse.

die einzige Reise, die Gassendi ausserhalb Frankreich gemacht hat; denn daß dieser auch in Italien gewesen sey, wird von seinem Biographen, dem Sorbiere, geleugnet. Der Aufenthalt in den Niederlanden, wo damals gerade in den wissenschaftlichen Fächern, welche Gassendi vorzüglich bearbeitete, die ausgezeichnetsten Männer lebten, war ihm höchst lehrreich und interessant *), und er gewann das Wohlwollen derer, mit welchen er bekant wurde, in so hohem Grade, daß sein Andenken ihnen immer werth blieb.

Auch

*) Der persönliche Umgang des Gassendi mit Niederländischen Gelehrten gab ihm auch zu verschiedenen besondern Untersuchungen Gelegenheit. So kam er durch den berühmten Arzt van Helmont in Brüssel auf die Frage: ob es dem Menschen natürlicher sey, sich von Fleische, als von Erdfrüchten zu nähren? Helmont behauptete das Erstere; Gassendi das Andere. Der Letzte berief sich auf die Aehnlichkeit der Zähne des Menschen mit den Zähnen der Thiere. Die Thiere, welche sich von Früchten nähren, wie Pferde, Ochsen, Schafe, haben glatte Zähne zum Zermalmen; hingegen die fleischfressenden Thiere, wie der Löwe, Wolf, Hund, haben spitze Schneidezähne. Der Mensch hat nur acht Schneidezähne, vier Hundszähne, und zwanzig Malmzähne; es ist also nicht wahrscheinlich, daß er zu den fleischfressenden Thieren gehöre. Ferner im Paradiese hieß Gott dem Menschen, sich von den Früchten der Erde zu nähren; und auch ein Kind, daß noch nicht verwöhnt ist, wird Früchte lieber genießen, als Fleisch. Die ersten Menschen, die von Vegetabilien lebten, waren gesunder und wurden älter, als die spätern, die sich vom Fleische nährten. Auch sind Erdfrüchte leichter zu verdauen, und geben einen bessern Nahrungssaft, als Fleischspeisen. Das Unbefriedigende dieses Raisonnements bedarf keiner Erörterung. S. *Camburat* Abrégé de la Vie de Gassendi p. 16.

Auch war er auf dieser Reise in literarischen Betrachte nicht müssig. Er schrieb während derselben auf Veranlassung des Mersenne und zur Vertheidigung desselben das Examen philosophiae *Roberti Fluddi* Medici. Mersenne hatte sich über die theosophischen Träume Fludd's in seinen Quaestionibus ad VI. priora libri Geneseos capita sehr bitter erklärt, jedoch mit zu weitläufigen mathematischen und andern gelehrten oft nicht zur Sache gehörigen Digressionen, und überhaupt in einer Form, die nicht die zweckmäßigste war. Fludd hatte ihm also eine nicht minder bittere Schrift entgegengesetzt unter dem Titel: Sophiae cum Moria certamen, und eine andere: Summum bonum unter dem Namen eines *Joachimus* Frisius, die aber auch, wie Gassendi wenigstens behauptete, keinen andern, als Fludd, zum Verfasser hatte. Beyde Broschüren hatte Mersenne dem Gassendi mitgegeben, um sie zu prüfen, und nöthigenfalls statt seiner, da er ein Feind des Streitens war, zu beantworten, welches Auftrages sich auch der letztere vortrefflich entledigte, wie ich weiter unten zeigen werde *).

Im Haag, wo Gassendi länger verweilte, schrieb er seine Epistola de parheliis **) zur Erklärung der vier Nebensonnen, die zu Rom im J. 1629 beobachtet wurden, und allerhand abergläubische Besorgniße und Deutungen veranlaßten. Gassendi war in frühern Jahren der Astrologie ergeben gewesen; aber er war sehr bald davon zurückgekommen, und bestrebte sich hernach auch an seinem Theile sie verdrängen zu helfen. Eben einen solchen Zweck hatte seine Epistel über die Parhelien. Er äussert sich im Eingange derselben höchst bescheiden über den Werth der menschlichen Natur-

*) Vgl. oben B. II. Th. I. S. 438 ff.

**) *Gassendi* Opp. T. III.

Naturerkentniß überhaupt. Gott allein, sagt er, kennt die wahre Beschaffenheit der Dinge; die Menschen erblicken nur die Oberfläche; sie sind nur die Geschichtschreiber, aber nicht die Vertrauten der Natur. Die Physiker verdienen Achtung; aber ich kann mich nicht überzeugen, daß irgend einer von ihnen in das Heiligthum der Natur eingedrungen sey, und ihre Geheimniße entdeckt habe. Das kleinste Insect, das geringste Kraut, hält meine Untersuchung auf, wenn ich es mit Aufmerksamkeit betrachte; und kann ich nur stammeln bey so unbedeutenden Dingen, was wird bey so großen Gegenständen geschehn? Gassendi beschreibt hierauf die Figur und Stellung der vier Nebensonnen; er zeigt, daß die Erscheinung derselben von dem Gesichtspuncte abhange, von welchem sie wahrgenommen werden, und erklärt ihre Entstehung aus der Brechung der Sonnenstrahlen gegen feine Dünste, welche Wolken in Form der Sonne bilden. Zuletzt widerlegt er das gemeine Vorurtheil, als ob durch die Parhelien ein großes Unglück vorher verkündigt werde, und citirt ähnliche Beobachtungen des Aristoteles, Plinius, und aus den neuern Zeiten des Cardan, der aus drey Nebensonnen, die zu seiner Zeit erschienen, ein neues Triumvirat weissagte, welche Weissagung jedoch nicht erfüllt wurde.

Im J. 1631, da Gassendi schon wieder in sein Vaterland zurückgekehrt war, beobachtete er auch mit seinem berühmten Freunde La Mothe le Bayer den vom Keppler vorausgesägten Durchgang des Mercur durch die Sonne, und machte seine Beobachtungen bekant. Er erwarb sich dadurch ein so großes Ansehn unter den Astronomen, daß ihm Bouillaud eines seiner Werke dedicirte. Im folgenden Jahre beobach-

obachtete er auch die Conjunction des Mercur und der Venus, und schrieb eine Abhandlung darüber, die er Keppler'n widmete *).

Seine Privatverhältnisse riefen damals den Gassendi von Paris, wo er bisher gelebt hatte, in die Provençe zurück, und da die Bemühungen seines Gönners Louis von Valois, Herzogs von Angouleme, die Wahl und Bestätigung desselben zum Agenten der Geistlichkeit in der Provençe bey der allgemeinen Versammlung der französischen Geistlichkeit in Paris vereitelt wurden, so konte er seine Musse bloß mit gelehrs Studien ausfüllen. In dieser Epoche seines Lebens arbeitete er auch seine wichtigsten Werke über den Epikur und dessen Philosophie, und über sein eigenes philosophisches System aus. In eben diese Epoche fallen auch seine Streitigkeiten mit Des Cartes, von denen ich oben geredet habe, und auf die ich hernach, so weit sie zur Geschichte von Gassendi's eigener philosophischer Vorstellungsart gehören, noch einmal zurückkommen werde. Eine andere Streitigkeit zog ihm seine Abhandlung über die Beschleunigung des Falls schwerer Körper zu, worin er geradehin die Copernicanische Meynung von der Bewegung der Erde um die Sonne vertheidigte. Ein Jesuit, Rector des Collegium's zu Dijon, griff den Gassendi deßhalb an, ward aber von ihm auf's bündigste widerlegt. Es nahm aber Joh. Baptist Morin, Professor der Mathematik zu Paris, die Partey des Jesuiten, und schrieb gegen Gassendi eine Schrift: Alae telluris fractae, worin er die Unmöglichkeit der Bewegung der Erde um die Sonne zu beweisen suchte, und zugleich jenen mit Schmähungen überhäufte. Der Grund seiner

*) Opp. T. IV.

ner Erbitterung lag in seiner Anhänglichkeit an die Astrologie, für welche er sich vergeblich bemüht hatte, den Gassendi einzunehmen, da dieser im Gegentheile, wiewohl seinerseits auch vergeblich, ihn davon hatte abbringen wollen. Gassendi widerlegte den Morin eben so bündig, wie er den Jesuiten widerlegt hatte, welchen dieser in Schutz nehmen wollte.

Da im J. 1645 eine Professorstelle der Mathematik am College Royal zu Paris erledigt wurde, so ward Gassendi vom Cardinale Alphons du Plessis, Erzbischofe von Lyon und Großalmosenirer von Frankreich, Bruder des Cardinals Armand Richelieu, zur Annahme derselben gewissermaßen gezwungen. Er lehrte hier mit dem größten Beyfalle, söhnte sich auch mit seinem nunmehrigen Collegen Morin wieder aus, und hatte durch seine Wiederherstellung von einer Krankheit, da ihm dieser aus den Sternen den Tod prophezeihte, das Vergnügen, die Astrologie Lügen zu strafen. In dieser Zeit verfertigte er auch seine vortrefflichen Biographieen des Nicolaus Peireseius, Tycho de Brahe, Nicolaus Copernicus, Georg Peurbach, und Johann Regiomontanus *). Die Anstrengung aber, welche ihn sowohl der öffentliche Lehrvortrag, als seine literarischen Arbeiten kosteten, hatte eine Lungenentzündung zur Folge. Er begab sich auf einige Zeit nach Digne in die Provençe, um durch das mildere Klima zu genesen. Kurz nach seiner Rückkehr nach Paris aber im J. 1653 fiel er von neuem in eine schwere Krankheit, die sich, zumal bey dem häufigen Aderlassen nach damaliger Methode der Aerzte, mit Entkräftung und einer gänzlichen Auszehrung endigte. Er starb 1655 im drey und sechszigsten Jahre seines Alters.

*) Opp. T. VI.

Alters. Seine letzten Worte waren: Voila ce que c'est que la vie de l'homme!

Gassendi war als Philosoph und als Gelehrter eine der glänzendsten Zierden seines Zeitalters. Er verband mit einer gesunden Urtheilskraft, Tiefsinn, Witz und Geschmack. Besonders hatte er ein natürliches durch fleißige Ausbildung zu einem hohen Grade der Vollkommenheit erhobenes Talent, seine Ideen in zweckmäßiger logischer Ordnung, und mit Präcision, Klarheit und Anmuth darzustellen. In seiner Philosophie gieng er zwar nicht, wie Des Cartes, von der Skepsis aus, aber er war demungeachtet in der Art, wie er sein philosophisches System ausführte, viel weniger einseitig und dogmatisch, als dieser. Des Cartes traute Allem, was ihm evident zu seyn schien, eine apodiktische Gewißheit zu; er erbaute sein System auf willkührlichen Principien und Hypothesen, denen er mit Steifsinne und Unduldsamkeit gegen Widerspruch und abweichende Meynungen Anderer anhieng; und gerieth dadurch mit der innern und äussern Erfahrung und mehrern seiner einsichtsvollsten Zeitgenossen in einen Zwist, den er nur durch Machtsprüche heben konte und auch zu heben suchte. Nur derjenige, äusserte er, wie unsre neuesten Philosophen, könne ihm nicht beystimmen, der ihn nicht verstanden habe; denn er demonstrire aus evidenten Principien. Auf die ältere Philosophie und Naturlehre sah er mit Verachtung herab, anfangs, weil sie ihn nicht befriedigte; nachdem er seine eigene Vorstellungsart entwickelt hatte, aus Vorliebe für diese. Gassendi traute der menschlichen Vernunft weniger, weil er ihre Schwäche besser kannte; er hielt sich näher an der unmittelbaren Erfahrung, zog deßwegen unter den philosophischen Syste-

men

men des Alterthums das Epikurische den übrigen vor, und legte dieses bey seinem eignen zum Grunde; er widersetzte sich dem Aberglauben und der Schwärmerey, wie dem einseitigen philosophischen Dogmatismus sowohl der Aristoteliker als der Cartesianer, aber ohne größere Anmaaßung, als die Umstände foderten, und meistens aus trifftigen Gründen und mit den Waffen der Ironie und Satire. War ihm Des Cartes als Mathematiker überlegen, was wohl nicht zu bezweifeln ist, da Gassendi als Schriftsteller im mathematischen Fache nichts Erhebliches geleistet hat; so übertraf er dagegen jenen weit an Kentniß der alten Literatur, und konte daher auch die Philosophie des Alterthums gründlicher beurtheilen und richtiger schätzen, als dieser. Ein eigenthümlicher persönlicher Charakterzug des Gassendi war höfliche Bescheidenheit; zum mindesten verleugnete er diese in seinem äussern Betragen nie; seine Zeitgenossen mußten selbst das Verdienst bey ihm auffinden und anerkennen; die Notiz desselben ihnen aufzudringen, wäre ihm unmöglich gewesen *).

Daher

*) Einen Beweis von der Bescheidenheit des Gassendi kann folgende Anekdote abgeben. Er reiste einst mit einem gewissen Maridat, Conseiller au grand Conseil, nach Grenoble. Jener, ohne den Namen des Gassendi zu wissen, lernte ihn bloß nach dem Titel als den Prevot von Digne kennnen, war mit ihm mehrere Tage unterweges, und kehrte auch mit ihm zu Grenoble in denselben Gasthof ein. Einst traf Maridat zufällig auf der Straße einen seiner Freunde, und fragte ihn, wohin er gehn wolle? "Ich will den berühmten Gassendi besuchen, der itzt hier ist," war die Antwort. Maridat bat, ihn mitzunehmen, und ward zu seinem Erstaunen zu — seinem Reisegefährten, dem Prevot von Digne geführt. *Camurat* Abrégé de la vie de Gassendi p. 25.— Der Cardinal Richelieu in Paris hatte fast täglich

Daher waren auch die edelsten, geistvollsten und gelehrtesten Menschen, welche die Literargeschichte aus jener Epoche kennt, seine Gönner und Freunde. Er stand insbesondre in vertrauter literarischer Correspondenz mit Galilei, Keppler, Peirescius, Mersenne, Hobbes, Aegidius Menage, der Königinn Christine von Schweden u. a. Einer seiner Lieblinge war Franz Bernier, der berühmte naturforschende Reisende nach dem Oriente, der auch seinerseits so an ihm hieng, daß er in den letztern Jahren fast der unzertrennliche Begleiter und Gesellschafter desselben war.

Unter den Werken des Gassendi kommt für die Geschichte der Philosophie ausser den Exercitationibus paradoxicis adversus Aristoteleos, den Schriften das Leben und die Philosophie des Epikur betreffend, und einigen andern kleinern philosophischen Abhandlungen oder vielmehr polemischen Broschüren, vorzüglich sein Syntagma philosophicum, welches sein eigenes philosophisches System enthält, in Betrachtung *). Ich will aber doch, bevor ich von dem letztern eine Gesellschaft von Gelehrten bey sich, aber nie den Gassendi, obgleich dieser von dem Bruder desselben zu der Lehrstelle in Paris befördert war. G. war zu bescheiden, um sich vorzudrängen, und Richelieu zu stolz, um ihn aufzusuchen. *Sorber* de vita et mor. Gassendi p. 22. vor dem ersten Bande der Opp. G. ed. Florent.

*) *Petri Gassendi*, Dinienſis Eccleſiae Praepoſiti, et in Academia Pariſienſi Matheſeos Regii Profeſſoris Opera omnia in Sex Tomos diviſa, curante *Nicolao Averanio*, Advocato Florentino; Florentiae 1727. fol. Sie ist genau nach der ersten von Sorbiere besorgten Ausgabe

tern rede, Einiges zur genauern Charakteristik der erstern bemerken, da sie auf das Urtheil sowohl der Zeitgenossen des Gassendi als der nächsten philosophischen Nachwelt über den Werth der Aristotelischen und Epikurischen Philosophie entscheidend eingewirkt haben.

Ueber die Veranlassung, Absicht und den Plan der Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos erklärt sich Gassendi umständlich in dem vorgesetzten Dedicationsschreiben an Joseph Gautier, Prior von Vallette *). Hauptsächlich durch das Studium des Cicero hatte er eine Idee von der Philosophie gefaßt, die er in der damaligen scholastisch Aristotelischen Schulphilosophie durchaus nicht realisirt fand. Er

gabe (Lugduni 1658 fol.) abgedruckt, nur mit Verbesserung der Druckfehler in dieser.

*) *Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos* libri septem, in quibus praecipua totius Peripateticae doctrinae fundamenta excutiuntur, opiniones vero aut novae aut ex vetustioribus obsoletae stabiliuntur, authore *Petro Gassendo*, S. Theol. Doctore et Cathedralis Dinienſis Ecclesiae Canonico Theologo; Gratianopoli 1624. 8. Diese erste Ausgabe enthält nur das erste Buch. Sie wurde nachgedruckt Amstelod. 1641. 8. und Hagae Com. 1656. 8. Elswich ad *Launojum* de fortun. Arist. p. 325. bezweifelte, daß das zweyte Buch der Exercitationum vom Gassendi besonders herausgegeben worden, weil weder ihm, noch dem *Launoy*, ein Exemplar der Ausgabe je zu Gesichte gekommen sey. Eine besondere Ausgabe existirt aber wirklich. Stolle hatte ein Exemplar, und beschreibt dies in der Historie der Gelahrtheit P. II. p. 162. Sie ist erschienen Hagae Com. 1659. 4. Vgl. Heumann Acta philos. B. III. S. 23. In den Ausgaben der sämtlichen Werke des Gassendi stehn die Exercitationes Tom. III. p. 92.

Er hatte zuerst nicht den Muth, sich dieses selbst zu gestehen; bald aber fand er sein Urtheil durch die Lectüre der Schriften des Vives, des Joh. Picus von Mirandula, und noch mehr des Ramus und Charron bestätigt; und nun wagte er es, sich von seinen bisherigen Vorurtheilen, die ihn noch gewissermaßen an die Schulphilosophie gefesselt hielten, gänzlich loszuwinden. Er studirte nun auch andere Systeme des philosophischen Alterthums, jedoch ohne befriedigt zu werden, und bekam dadurch eine Vorliebe für die akademische und Pyrrhonische Philosophie. Wie er sich bey dieser veränderten Denkart als Lehrer der Philosophie zu Aix verhielt, habe ich schon oben erinnert. Als er diese seine Lehrstelle verließ, äusserte er seine Meynung zuerst freyer und lauter in einigen öffentlichen feyerlichen Disputationen bey den Zusammenkünften der Geistlichkeit in der Provençe; und theils das Interesse, das er hierdurch erweckte, theils die Aufmunterung seiner gelehrten Freunde bewogen ihn, die Resultate seiner Untersuchung der gangbaren Philosophie förmlich in dem oben genannten Werke bekant zu machen. Er gab diesem den Namen Exercitationes paradoxicae, als ob es bloß Resultate von Disputirübungen über Paradoxa enthielte, um die Anhänger der gangbaren Philosophie nicht zu sehr zu beleidigen. Auch der Beysatz adversus Aristoteleos war absichtlich von ihm gewählt. Denn nicht eigentlich gegen den Aristoteles selbst, wenigstens nicht hauptsächlich gegen diesen, sondern gegen die neuern scholastischen Aristoteliker war das Werk gerichtet. Warum er nicht den Aristoteles allein und unmittelbar angriffe, davon gab er als Ursachen an, daß er denselben nicht für den wahren Verfasser der Bücher halte, die unter seinem Namen auf uns gekommen sind; daß ferner die

neuern

neuern Aristoteliker vieles behaupteten, wovon Aristoteles gerade das Gegentheil lehre; daß endlich jene sich mit einer Menge wunderlicher Fragen, unnützer Subtilitäten und Possen beschäfftigten, an welche Aristoteles nie gedacht habe.

Die Puncte, welche Gassendi in dem Werke auszuführen dachte, wiewohl nur dem geringsten Theile nach wirklich ausgeführt hat, waren im Allgemeinen folgende. Das erste Buch enthält eine Schilderung überhaupt, wie die scholastischen Aristoteliker philosophirten. Zugleich wird gezeigt, daß sie die philosophische Denkfreyheit unterdrückt hätten, und daß das Aristotelische System keinesweges allen übrigen vorzuziehen sey, sowohl mancher anderer Gründe wegen, als weil so viel Ueberflüssiges, Falsches und sich Widerstreitendes in dem gewöhnlich commentirten Aristotelischen Texte vorkomme, hingegen viele wichtige Materien ganz übergangen seyen. Das zweyte Buch ist der Aristotelischen Dialektik entgegengesetzt. Die Kritik betrifft vornehmlich die Aristotelische Lehre von den Kategorieen, von der Demonstration und Wissenschaft. Gassendi neigt sich hier entschieden zum Pyrrhonismus hin. Das dritte Buch war gegen die Aristotelische Physik bestimt. Gassendi wollte hier gegen die vom Aristoteles angenommenen Naturprincipien argumentiren, unter andern beweisen: daß es accidentelle Formen gebe; daß ein objectiver Raum, eine objective Zeit existiren; daß die Bewegung in der Natur anders erklärt werden müsse, als sie vom Aristoteles erklärt werde u. w. Das vierte Buch sollte eine Widerlegung der Aristotelischen Theorie des Himmels seyn. Gassendi wollte darin darthun, daß die Fixsterne und die Sonne still stehen, im Gegen-

theile die Erde ein Planet sey, und sich um die Sonne bewege; daß die Welt unendlich und wohl gar mehr als Eine Welt vorhanden sey; daß die Aristotelische Lehre von den Ursachen der Weltbewegung, vom Lichte und den Phänomenen, von der Entstehung und Zerstörbarkeit der Himmelskörper, von den vier Elementen, u. w. falsch sey. Das fünfte Buch sollte einen Beweis liefern, daß die Kometen im obern Himmelsraume sich bewegten, und ordentliche Sterne seyen. Ferner wollte Gassendi den Umlauf des Nahrungssaftes im menschlichen Körper auf eine neue Weise erklären. Er behaupte auch darin die Existenz von mehr als drey verschiedenen Gattungen der lebenden Geschöpfe. Der Samen sey beseelt. Die Thiere hätten Vernunft. Zwischen dem Verstande und der Phantasie sey kein Unterschied u. w. Das sechste Buch sollte die Aristotelische Metaphysik widerlegen. Die Lobsprüche, die gewöhnlich der Metaphysik ertheilt zu werden pflegen, sollten verworfen, und die gemeinen Principien derselben, die belobten Eigenschaften des Dinges an sich, Einheit, Wahrheit, Güte, in ihrer Nichtigkeit gezeigt werden. Mittelst einer Kritik der Unzulänglichkeit aller Vernunftgründe für das Daseyn und die Eigenschaften Gottes wollte Gassendi zum Glauben an die Offenbarung zurückführen. Durch das siebente Buch endlich sollte die Aristotelische Moralphilosophie verdrängt, und dagegen die Epikurische empfohlen werden. Ueberhaupt, erinnert Gassendi, sey es nicht seine Absicht, alle und jede Meynungen des scholastischen Peripateticismus zu prüfen, sondern nur die berühmtesten und die Fundamente desselben. Quod stylus videri possit, setzt er hinzu, interdum paullo mordacior, materies sane id exigit; hac enim praecipue in parte difficile est, satyram non scribere.

Quam

Quamquam totum hoc, vt ex zelo veritatis proficiscitur, ita et generale eſt, neminemque tangit in particulari; vix ullum certe nomino vnquam, quod cara mihi fama cujusque in particulari ſit. Hac de cauſa cum maxima pars philoſophorum Ariſtoteleorum Inſtitutum aliquod religioſum profiteatur, abſit hoc a me, vt pietatem vel religionem convellere auſim. Ariſtotelismum abſtraho duntaxat, ſolitarieque conſidero, intactis conditionibus et Statuum et Perſonarum. Haec ſane mihi eſt mens; ſi quis ſecus acceperit, is et ingenuae confeſſioni et candori meo immeritam referet injuriam *).

Den ſcholaſtiſchen Ariſtotelikern vor ihm und zu ſeiner Zeit machte Gaſſendi viele bittere, und zwar ſehr gegründete Vorwürfe. Ihr Zweck ſey gar nicht, die Wahrheit zu entdecken und ernſtlich zu ſuchen, ihre Zöglinge zu weiſen und tugendhaften Menſchen zu bilden; ſondern die Zeit mit unnützen Streitigkeiten zu tödten. Ihre ganze Philoſophie beſtehe nicht in der Kunſt vernünftig zu denken und zu handeln; im Gegentheile ſie laufe bloß auf die Kunſt zu diſputiren, und Theſen ſowohl auf dem Katheder als in Privatunterhaltungen zu vertheidigen hinaus. Bey dieſen Diſputen hätten die neuern Ariſtoteliker gar keinen Sinn für die Wahrheit; es läge ihnen nur daran, ihren Gegner in die Enge zu treiben und den Sieg davon zu tragen; die Wahrheit anzuerkennen, rechneten ſie ſich zur Schande, ſobald ſie auf Seiten des Gegners ſey. Die Werke der beſten und lehrreichſten Philoſophen, fährt Gaſſendi fort, ſind aus den Schulen der neu-

ern

*) *Gaſſendi* praefat. ad *Joſeph. Gualterium* Opp. T. III. p. 95 ſq.

ern Aristoteliker verbannt, z. B. des Plato, Cicero, Seneca, Plinius, Plutarch u. a. Selbst unter den Schriften des Aristoteles werden nur diejenigen zur Erläuterung ausgewählt, die zu leeren Disputationen Stoff geben; von den moralischen und politischen Schriften desselben wird wenig oder gar keine Notiz genommen. Die Mathematik, wodurch die Köpfe zum richtigen und consequenten Denken gebildet werden, wird ganz vernachlässigt. In der Physik werden, statt der in der That wichtigen Materien, lauter unnütze und der Natur ihrer Gegenstände nach unbeantwortliche Probleme untersucht z. B. Ob es eine Form der Körperlichkeit gebe? Was für Eigenschaften die Form eines Leichnams habe? Ob das Princip des thierischen Lebens sich wirklich, oder nur im Begriffe, von dem Subjecte trennen lasse? Ob die Materie ohne Form, und umgekehrt die Form ohne Materie existiren könne? Ob dieselbe Materie zu gleicher Zeit mehrere Formen annehmen könne? Ob umgekehrt dieselbe Form mehreren Materien zukommen könne? Ob die untheilbare Größe, falls sie per possibile vel impossibile von der stetigen Größe getrennt gegeben würde, bewegt werden könne? u. dgl. Ausserdem werden auch in die Physik eine Menge theologischer Materien eingeflochten, die gar nicht in die Philosophie gehören, weil die meisten Lehrer der Philosophie Theologen sind. Es wird in der Metaphysik auch von dem Geheimniße der Dreyeinigkeit und von der Menschwerdung Christi; in der Physik von der Gegenwart des Leibes Christi im heil. Abendmahle gehandelt. Die sclavische Anhänglichkeit an der Ordnung der Ideen und Worte im Aristotelischen Texte veranlaßt die größte Verwirrung in der Zusammenstellung der philosophischen Materien, die wissenschaftlich vorgetragen werden. Aristoteles bemerkt

im

im Anfange seiner Metaphysik, daß der Mensch einen natürlichen Trieb zur Erkenntniß der Wahrheit habe; darin finden die neuern Aristoteliker einen Grund, ihren Vortrag der Metaphysik mit der Lehre de appetitu in genere, de scientia in genere zu beginnen. Auf diese Weise wird die Dialektik, die ein Inbegriff von Regeln seyn sollte, nach denen man richtig philosophirt, in ein Gewirre von abgeschmackten spitzfindigen endlosen Untersuchungen und Debatten verwandelt. Gassendi erzählt, daß ganz neuerlich zwey große Folianten herausgekommen seyen, in denen bloß die Logik abgehandelt wäre, und zwar nur erst die Hälfte, so daß zur Vollendung der Wissenschaft noch zwey eben so große Folianten würden folgen müssen. Er vergleicht daher die neuern Aristoteliker mit den Hunden, die nie einen Weg in gerader Richtung fortlaufen, sondern unaufhörlich zu beyden Seiten abschweifen, und eben den Weg mehrmale machen. Beyläufig beschwert er sich auch über die Verdorbenheit ihrer lateinischen Schreibart, ihre Sorglosigkeit in Ansehung derselben, und ihre barbarische Terminologie *).

In einer andern Exercitatio zieht Gassendi die blinde sclavische Unterwürfigkeit der neuern Peripatetiker unter das Joch der Aristotelischen Autorität durch. Aristoteles sey ihnen ein untriegliches Orakel, mit dem sie lieber irren, als mit Andern richtig urtheilen wollten. Ein berühmter Philosoph und Theologe hatte sogar geäussert, er glaube Gotte ein angenehmes Opfer zu bringen, wenn er mit seinem Blute bekräftigen und versiegeln könne, daß Alles, was in den Schriften des

Aris

*) *Gassendi* Exerc. paradox. Opp. T. III. p. 101 sq. ed. Florent.

Aristoteles stehe, die lautere Wahrheit sey. Bey diesem Vorurtheile sey es natürlich, daß Jeder, der in seinen Meynungen von dem Stagiriten sich entferne, für einen verdammungswürdigen Ketzer gelte. Auf den Vorwurf, daß sie Sclaven des Aristoteles wären und die Freyheit des Philosophirens aufgegeben hätten, pflegten die damaligen Peripatetiker zu antworten: sie seyen nichts weniger als Sclaven; es hienge ja von ihnen ab, Nominalisten oder Realisten, Thomisten oder Scotisten zu seyn. Diese vermeynte Freyheit vergleicht Gassendi mit der Freyheit eines Vogels in einem Käfich t, der sich nach Belieben auf den obern oder untern Stock setzen könne. Die philosophischen Vorstellungsarten jener Parteyen nennt er ergastula Peripatetici carceris. Selbst in Ansehung des Thomismus oder Scotismus leugnet Gassendi die freye Wahl seinen Zeitgenossen ab. Wer in den Dominicaner Orden tritt, muß Thomist werden, weil die Philosophie des Ordens einmal der Thomismus ist; die Franciscaner müssen sich zum Scotismus bekennen. Gassendi erinnert hier seine Zeitgenossen an das Beyspiel der Philosophen des Alterthums. Keiner von diesen, am wenigsten Aristoteles selbst, folgte blindlings seinem Lehrer, oder dem Ansehn eines Andern. Auch ist jene unbedingte Geistessclaverey das Mittel, die Erweiterung des Reiches der Wahrheit für immer unmöglich zu machen, und Irrthümer und Vorurtheile in alle Zukunft fortzupflanzen *).

Gassendi bleibt nicht bloß bey den Nachtheilen und der Schimpflichkeit stehen, welche mit der blinden Anhänglichkeit seiner Zeitgenossen an dem Aristoteles ver-

*) Ibid. Exerc. T. II.

verbunden seyen; sondern er bestrebt sich auch darzuthun, daß in dem philosophischem Verdienste des Aristoteles selbst hierzu gar keine Gründe lägen. Unter seinen Raisonnements über diesen Punct sind mehrere nicht sehr trifftig an sich genommen; wohl aber, wenn man sie nach seinen literarischen Verhältnissen, und nach dem damaligen Zustande der Philosophie und positiven Theologie beurtheilt; andere beruhen ganz und gar auf falschen historischen Datis, die Gassendi eben so einseitig für seinen Anti-Aristotelismus benutzte, wie Patritius that. Es ist auch deßwegen befremdend, sagt er, daß die neuern Philosophen, die meistens zugleich christliche Theologen sind, den Aristoteles so abgöttisch verehren, da er ein Heyde war, der die gemeinen heydnischen Götter anbetete, und sogar — seiner Concubine opferte; da er ferner die göttliche Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele leugnete, und die Ewigkeit der Welt behauptete. In seiner Lebensgeschichte erscheint er als ein Mensch von dem schlechtesten Charakter. Er bewies die schwarzeste Undankbarkeit gegen seinen Lehrer, den Plato; verrieth seine Vaterstadt; räumte seinen Gönner und Wohlthäter, Alexander den Großen, mit Gift aus dem Wege; war geizig, unkeusch, und endigte sein Leben durch einen Selbstmord. Wollte man diese Thatsachen auch für ungegründete Beschuldigungen erklären; so läßt sich antworten, daß sie auf den Zeugnissen der angesehensten und unverwerflichsten Schriftsteller beruhen. Daß Aristoteles ein Mann von großem Genie, von ausserordentlicher Gelehrsamkeit, und einer der ausgezeichnetsten Philosophen war, kann man nicht in Abrede seyn; aber ihn zum unbedingten Herscher im Gebiete der Philosophie erheben, ist darum nicht weniger eine Anmaaßung. Zum mindesten muß der, welcher

ihn über alle andere Philosophen erheben will, auch die Lehren dieser kennen, also mit den Philosophieen des Thales, Pythagoras, Demokrit, Plato, Zeno, Epikur und Pyrrho vertraut seyn; denn wie kann er sonst beurtheilen, ob die Aristotelische Philosophie diesen allen vorzuziehen sey? Will man sich auf die Lobsprüche berufen, welche andere große Männer, Themistius, Averrhoes, Thomas, Scotus, dem Aristoteles ertheilten; so ist erstlich die Frage, ob diese wirklich große Männer waren? und ihr Lob ist verdächtig, weil sie selbst als blinde Enthusiasten dem Aristoteles huldigten. Die Platoniker erheben den Plato, die Epikureer den Epikur eben so hoch, und noch höher, als den Aristoteles; hiervon läßt sich kein Beweis hernehmen, daß die Platonische, oder Epikurische, oder Aristotelische Philosophie die beste sey. Die Vorliebe für eine gewisse Philosophie ist oft eine Folge der Unbekantschaft mit andern philosophischen Systemen, der Bequemlichkeit, des Mangels an Prüfung, des Charakters; nicht immer einer gründlichen Einsicht und Beurtheilung. Wenn die neuern Aristoteliker sich auf die Lobsprüche solcher alter Schriftsteller, die unpartheyische Richter zu seyn scheinen, des Cicero, Plinius, Quintilian, u. a. berufen: so kann man erwiedern, daß auch diese nicht für untriegliche Orakel gelten können, und daß sie gleich freygebig mit ihrem Lobe gegen andere Philosophen des griechischen Alterthums waren. Cicero zieht immer den Plato dem Aristoteles weit vor; Quintilian ebenfalls, und der letzte setzt sogar den Cicero wiederum weit über diese beyden hinaus. Die hohe Achtung, welche Philipp und Alexander von Macedonien gegen den Aristoteles hegten, ist noch kein Beweis seines philosophischen Verdienstes. Jene beyde waren große

Staats-

Statsmänner und Krieger; aber was den Werth eines Philosophen und seiner Philosophie betrifft, darüber haben sie keine Stimme. Freylich ist die Aristotelische Philosophie die herschende geworden; nicht weil sie durch sich selbst allein im Stande gewesen wäre, die Welt zu erleuchten, sondern durch zufällige Ereigniße, die Gassendi historisch weiter ausführt. Uebrigens kann man den berühmtesten Lehrern des Mittelalters, durch deren Ansehn die Aristotelische Philosophie in der römischen Kirche die alleingeltende wurde, eine große Zahl der berühmtesten und auch in der römischen Kirche angesehensten ältern Kirchenväter entgegenstellen, z. B. den Tertullian, Irenaeus, Lactantius, Justinus Martyr, Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Theodoret, Gregor von Nazianz u. a., so daß nicht einzusehen ist, warum man gerade auf das Urtheil jener mehr bauen soll, als auf das Urtheil dieser *).

In den folgenden Exercitationes des ersten Buchs verbreitet sich Gassendi über die zweifelhafte und so schwer zu beweisende Echtheit der meisten Aristotelischen Schriften. Er bedient sich hier in der Hauptsache derselben Argumente, deren sich seine Vorgänger, namentlich Patritius, bedient hatten. Auch die Echtheit der Aristotelischen Werke zugestanden, so ist abermals durch die Beschaffenheit derselben, und durch die Schreibart und Manier des Aristoteles der wahre Sinn der in jenen enthaltenen Lehren dunkel, zweydeutig und ungewiß, und läßt sich um so weniger mit Zuverläßigkeit angeben, je größer die Zahl seiner Ausleger ist, und je mehr sie über die wahre Bedeutung der vornehmsten Aristotelischen Philosopheme gestritten haben.

*) Ibid. Exerc. III.

ben. Dann komt Gassendi auf die Mängel und Lücken des Aristotelischen Systems, sowohl in der Dialektik, als in der Physik, Metaphysik und Moral. Er vermißt z. B. in der Dialektik, wie Ramus, die nothwendigsten Definitionen; die Eintheilungen findet er unvollständig und fehlerhaft; die Syllogistik dunkel und verworren; die Topik mit Regeln überladen, durch deren Gebrauch Niemand größere Fertigkeit im Denken erlange, oder eine wirklich brauchbare Methode zur Erleichterung und Sicherung des Denkens. In der Physik werden wiederum weder die Wissenschaft selbst und ihr Gegenstand vom Aristoteles erklärt, noch auch eine allgemeine Abtheilung oder Uebersicht der abzuhandelnden Materien gegeben; und noch ungleich mehr ist an der Ausführung des Einzelnen, an den Aristotelischen Naturprincipien, und besondern Behauptungen zu tadeln. In der Metaphysik nimt Gassendi ebenfalls Anstoß an der chaotischen Verworrenheit der Aristotelischen Bücher darüber. Um die Unvollständigkeit der Moralphilosophie des Aristoteles zu zeigen, beruft er sich auf das eigene Geständniß desselben *), daß er die Moral nur oberflächlich erörtere, weil nach seiner Meynung sich ihr Gegenstand nicht mit philosophischer Genauigkeit bestimmen lasse. Ausserdem tadelt er abermals die Eintheilungen, den Aristotelischen Begriff von der Tugend u. w.

So wie die Mängel und Fehler, so hebt Gassendi auch das Ueberflüssige, Sophistische, Widersprechende in der Aristotelischen Philosophie hervor. Die hierher gehörigen Exercitationes **) enthalten eine höchst

*) *Arist.* Ethic. ad Nicom. I, 3. II, 9.

**) *Gassendi* Exercit. VI. VII. VIII.

höchst scharfsinnige und lehrreiche Kritik, wiewohl Gassendi auch seinerseits oft zu einseitig raisonnirt, und dem Stagiriten Vorwürfe macht, gegen welche er sich leicht rechtfertigen läßt, zumal wenn man nur auf die Art Rücksicht nimt, wie überhaupt die Aristotelischen Schriften auf die Nachwelt gekommen sind. Inzwischen bewies Gassendi durch diese seine Kritik allerdings, was er eigentlich beweisen wollte, daß der Aristotelismus bey weitem nicht das vollkomne und unverbesserliche philosophische System sey, wofür er von so vielen gehalten wurde. Zu dem praktischen und höchst verderblichen Sophistereyen des Aristoteles rechnete er unter andern die Behauptung desselben: "Die Tugend sey nicht der vollkomne Zweck des bürgerlichen Lebens; denn es scheine möglich, daß jemand die Tugend besitze, und doch schlafe, oder nichts im Leben thue, ausserdem viele Leiden habe und höchst unglücklich sey; einen solchen Menschen werde wohl Niemand glücklich nennen, der nicht etwas Paradoxes vorbringen wolle" *). Was könne, fragt Gassendi, eine Philosophie werth seyn, die den Werth der Tugend so herabwürdige? Er rügt auch in der Aristotelischen Moral mehrere Widersprüche, und einige darunter mit vollem Rechte.

Im zweyten Buche der Exercitationes greift Gassendi die Dialektik der neuern Aristoteliker an. Er sucht hier zuvörderst zu beweisen, daß eine wissenschaftliche Dialektik überhaupt weder nothwendig, noch nützlich sey, und daß der natürliche Menschenverstand und fleißige Uebung desselben zur Erlangung der Zwecke des gemeinen sowohl als des gelehrten Lebens völlig hinreiche. Hier ist der Einfluß der Schriften des

*) Arist. Ethic. ad Nicom. I, 5.

des Ramus auf seine Denkart unverkennbar. Die Dialektik enthält Lehren von der Definition, der Abtheilung und Eintheilung, dem Raisonnement, und der Wissenschaft. Um Definitionen zu machen, bedarf es aber der Dialektik nicht, und sie hilft auch dazu nicht. Die Dialektiker, sagt Gassendi, machen es gerade, wie Jener, der Jemanden einen Schatz versprach, und auf Verlangen, daß er sein Versprechen erfüllen möchte, zur Antwort gab: Suche, wo der Schatz verborgen ist, dann wirst du ihn finden. Eben so die Dialektiker lehren, daß man, um einen Gegenstand zu definiren, die Gattung und die Differenz kennen müsse; aber woher man beyde kennen lerne, das lehren sie nicht. Hat man nur erst beyde anderswoher kennen gelernt, dann findet sich die Definition von selbst. Man frage nur Geschäftsmänner, Kaufleute, Ackerleute über die Dinge, mit denen sie zu thun haben, und sie werden uns ohne alle Kentniß der Dialektik die brauchbarsten Erklärungen davon geben. Mit der Lehre von der Eintheilung ist es eben so bewandt. Der gesunde Menschenverstand kann aller künstlichen Theorie darüber füglich entbehren. Bedarf ein Baumeister der Dialektik, um einen Riß zu einem Hause zu machen, in welchem die Zimmer der Absicht des Eigenthümers nach ordentlich abgetheilt sind; bedarf ein Uhrmacher derselben, um die Theile einer Uhr zweckmässig zusammen zu ordnen? Auch das Wahre und Falsche lehrt die Dialektik in der wirklichen Erkentniß nicht unterscheiden. Was hilft sie z. B., wenn die Frage ist, ob eine monarchische Statsverfassung besser sey, als eine republicanische? Exhibeatur oraculum; ambigo, verumne an falsum; adesto heu, o Dialectica, arcanorum interpretatrix, ecquid habes, quo planum facias, verum esse potius, quam falsum?

Vollends ist die Syllogistik überflüssig. Sie zeigt ja nicht, was aus den Prämissen folge. Videlicet Dialectici est, ex pallore Lunae colligere secuturam pluviam; ex symptomate vulnerati cordis secuturam mortem; ex foedere rupto secuturum bellum; ex bonis operibus secuturum Paradisum; atque ita de ceteris? So lehrt sie auch nichts wirklich brauchbares über die Auffindung der Argumente zum Raisonnement. Man sieht leicht, was diese Gründe, die hier Gassendi gegen den Werth der Dialektik überhaupt vortrug, eigentlich beweisen: nehmlich, daß für die Materie der Erkentniß durch jene nichts gewonnen wird und werden kann; daß hingegen die Dialektik für die Berichtigung und Sicherung des formellen Vorstandesgebrauches nichts fruchte, folgt aus ihnen nicht *).

Weiterhin schränkt Gassendi sein Raisonnement enger auf die Fehler der Aristotelischen Dialektik ein, die er im Allgemeinen schon im ersten Buche der Exercitationes gerügt hatte. Er tadelt weitläufig die Aristotelische Lehre vol. den Kategorieen, und von den verschiedenen Arten der Sätze. Hernach behauptet er, meistens mit den bekanten skeptischen Argumenten der Pyrrhonier, daß es keine Demonstration und keine Wissenschaft im Aristotelischen Sinne des Worts gebe **).

Es ließ sich nicht anders erwarten, als daß gegen die Angriffe des Gassendi mehrere Vertheidiger des Aristoteles und der neuern Aristoteliker auftraten; und in

*) *Gassendi* Exerc. lib. II. Exerc. I.

**) Ibid. Exerc. III. IV. V.

in der That hatte er nicht nur, wie ich schon bemerkt habe, manche Blößen gegeben, die von diesen wiederum zu seinem Nachtheile benutzt werden konten; sondern auch ein großer Theil seiner Argumente war offenbar falsch, oder bestanden in Verdrehungen, oder bewiesen nicht, was sie beweisen sollten. Daher behauptete der Aristotelismus im großen Publicum der Gelehrten seine Autorität nach wie vor, wenn auch einzelne vorzüglichere Köpfe durch die Exercitationes des Gassendi von demselben abgezogen, und überhaupt die Partey der Anti-Aristoteliker durch sie vermehrt wurde; wozu inzwischen, zunächst in England, in den Niederlanden, und in Frankreich, auch noch manche andere Ursachen, am meisten die Verbreitung der Philosophie des Baco, Des Cartes, Hobbes, und die vom Gassendi selbst hernach unternommene Darstellung und weitere Ausbildung des Epikurischen Systems mitwirkten. In Deutschland machten die Exercitationes des Gassendi sehr geringen Eindruck, und fanden zu viel Gegner, (da die bisherigen Anti-Ramisten nunmehro Anti-Gassendisten wurden), als daß sie den Aristotelismus von den Schulen und Universitäten hätten verdrängen können. Ueberdem hatte Gassendi im Wesentlichen nichts gegen den Aristotelismus vorgebracht, was nicht schon früher von Andern ungleich gründlicher und ausführlicher erörtert war. Das eigentliche Verdienst der Exercitationes bestand in neuer und geschmackvollerer Einkleidung längst bekanter Anti-Aristotelischer Raisonnements. Sofern die orthodoxen Peripatetiker der Zeit diese für bereits widerlegt oder für leicht widerlegbar hielten, ließen sie sich auch durch jene weiter nicht anfechten *). Uns-

*) Jonsius (de script. hist. phil. lib. III. cap. 31. ed. Dor-

Ungleich mehr Sensation erregte, und auch ungleich folgenreicher für die Philosophie überhaupt, zumal in Frankreich, waren diejenigen Werke des Gassendi, welche die Epikurische Philosophie betreffen. Diese sind 1) eine neue lateinische Uebersetzung des zehnten Buchs des Diogenes von Laerte über das Leben, den Charakter und die Meynungen des Epikur, nebst einem Commentare zu demselben; 2) ein besonderes Werk in acht Büchern de vita et moribus Epicuri; 3) das Syntagma philosophiae Epicuri. Daß Gassendi die Geschichte und Philosophie des Epikur mit so vielem Fleiße bearbeitete, und so große Vorliebe für sie gewann, hatte mehrere Gründe. Es hatte sich keine philosophische Partey des Alterthums ausser den Peripatetikern so eifrig mit der Physik beschäfftigt, als die Atomisten, Leucipp, Demokrit und Epikur, und keine Partey hatte sich bey ihren Versuchen zur Erklärung der Naturphänomene so innerhalb

Dornii) nennt den Gassendi acerrimum calumniatorem Aristotelis. Morhof (Polyhist. T. II. lib. I. cap. 12. §. 3. cf. lib. II. cap. 12. §. 7.) urtheilt, es seyen in dessen Exercitationibus nichts als bloße cavillationes enthalten. Der lebhafteste Vertheidiger des Aristoteles gegen Gassendi in Deutschland war Heinrich Ascan Engelcke zu Rostock in folgenden Schriften: *Censor censura dignus* h. e. Dissertatio ostendens, quod *Gassendus* scopum suum per argumenta contra Aristotelis philosophiam in Exerc. parad. prolata obtinere nequeat; Rostochii 1698. — *Ejusd. Philosophus defensus* h. e. Dissertatio eorum, quae *Gassendus* Exerc. III. et IV. contra Aristotelem profert, nervum breviter excutiens. Ibid. 1698. — *Ejusd.* Disp. contra *Gassendi* libri I. Exerc. V. ibid. 1699. — *Ejusd.* Disp. qua contra *Gassendi* lib. II. Exerc. VI. vsum Logicae Aristotelicae defendit.

nerhalb den Schranken der Natur selbst gehalten, wie diese. Schon dadurch mußte ein Kopf, wie Gassendi, der überhaupt mehr Physiker als Metaphysiker war, und in dem Epikureismus das dem Peripateticismus und allen hyperphysischen Natursystemen entgegengesetzte System antraf, gar sehr für dieses eingenommen werden. Auch die sogenannte Kanonik und Psychologie des Epikur stimmte mit Gassendi's Meynung von der Dialektik im Ganzen, und namentlich von der Aristotelischen, vortrefflich zusammen. Das Vorurtheil, welches er auf diese Weise für den theoretischen Theil des Epikureismus gefaßt hatte, ließ ihn auch den praktischen in einem günstigern Lichte erblicken. Dieser schien mit der menschlichen Natur, wie sie ist, am besten zu harmoniren; anstatt daß die Aristotelische Moral eine einseitige Klugheitslehre; die Platonische, zumal wie sie damals vorgestellt wurde, einen praktischen Mysticismus; die Stoische einen überspannten von keinem Sterblichen erreichbaren praktischen Rigorismus, zu enthalten schienen; und durch die Skepsis der Akademiker und Pyrrhonier alle praktische Lebensweisheit, so wie aller theoretischphilosophischer Dogmatismus, schwankend und ungewiß geworden waren. Gassendi machte ferner, da er die Geschichte und Philosophie des Epikur in ihren eigentlichen Quellen zu studiren anfieng, sehr bald die Entdeckung, daß dieser Weltweise, der Charakter und die Lehren desselben, von seinem Zeitalter durchaus verkannt und ungerechterweise verurtheilt würden; daß insbesondre sein Natursystem noch nicht hinlänglich geprüft sey, und wenigstens eine genauere Untersuchung verdiene. Wie er also seinen Zeitgenossen ihr Vorurtheil für den Aristoteles und dessen Philosophie zu berichtigen bemüht gewesen war; so glaubte er nun umgekehrt, es

einem

einem so unbillig herabgewürdigten und verschmähten Weltweisen des Alterthums, und zugleich dem Interesse der wissenschaftlichen Philosophie schuldig zu seyn, seinen Zeitgenossen das gegen den Epikur herschenden Vorurtheil zu benehmen. So entstanden wahrscheinlich sein Commentar zu dem zehnten Buche des Diogenes von Laerte, und sein Werk über das Leben und den Charakter des Epikur. Die vertrautere Bekantschaft, die er durch diese Arbeit mit dem Epikureismus machte, hat ihn hernach vermuthlich auf die Idee gebracht, auf der Grundlage desselben ein eigenes philosophisches System zu errichten, das sich nur insofern von jenem unterschied, als mehrere Irrthümer desselben durch die erweiterten Einsichten der Neuern in die Naturkunde verbessert, und sein Widerstreit mit der positiven Theologie gehoben wurde.

Inzwischen waren Epikur und seine Philosophie damals zu allgemein verschrieen, als daß Gassendi es für sich wagen mochte, mit einem Werke darüber hervorzutreten, worin er sich nicht etwa bloß als Apologeten, sondern sogar als Lobredner jener zeigte. Allein die Aufmunterung seines Freundes, des Franciscus Luillier, flößte ihm zur Herausgabe desselben den nöthigen Muth ein. Er hatte diesem seine Biographie des Epikur in der Handschrift mitgetheilt, und ihn gewissermaßen in ein frohes Erstaunen darüber versetzt, wie Epikur so habe verkant werden können, und wie gründlich derselbe sich rechtfertigen lasse. Durch Luillier erfuhren mehrere Gelehrte in Paris die Existenz jenes Werks des Gassendi, und alle, die auf die Neuheit des Inhalts gleich aufmerksam geworden waren unter andern Aegidius Menage, vereinigten sich, diesen zur öffentlichen Bekantmachung des-

selben zu bewegen. Es erschienen also zuerst das Werk de vita et moribus Epicuri, und bald hernach der Commentar zum zehnten Buche des Diogenes von Laerte *). Das erstere widmete Gassendi seinem Freunde Luillier, und erklärte sich zugleich in dem vorgesetzten Dedicationsschreiben an diesen über den Gesichtspunct, woraus es zu betrachten sey. Bloß die Ueberzeugung, daß Epikur sowohl im Alterthume als in den neuern Zeiten ohne seine Schuld verleumdet worden, habe ihn veranlaßt, das Leben und den Character desselben mit historischer Treue und Wahrheitsliebe darzustellen, um die Ungerechtigkeit jener Verleumdung aufzudecken und dadurch eine Pflicht der Menschlichkeit zu erfüllen. Alle dem Epikur gemachte Vorwürfe könten von seinem Charakter abgelehnt, und selbst seine Philosophie, nach ihrem theoretischen Theile nicht minder als nach ihrem praktischen, könne, wenige Irrthümer, die auch in der Aristotelischen gefunden

*) Die erste Ausgabe von des Gassendi Commentarius de vita et moribus Epicuri libb. VIII. kam heraus Lugduni 1647. fol. Ein Nachdruck erfolgte Hagae Com. 1656. Als Motto brauchte Gassendi folgende Stelle des Seneca (de vita beata cap. 13.), als eines Stoikers, welche Schule sonst zu den heftigsten Gegnern des Epikur gehörte: Mea quidem ista sententia est, (invitis hoc nostris popularibus dicam), sancta Epicurum et recta praecipere, et, si propius accesseris, tristia. — Itaque non dico, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse; sed illud dico: male audit, infamis est; et immerito: nec hoc scire quisquam potest, nisi interius fuerit admissus. — *Diogenis Laertii* liber decimus de vita, moribus, placitisque *Epicuri*. Cum nova interpretatione et notis *Petri Gassendi* Lugdun. 1649. fol. Vgl. *Menag.* ad Diog. Laert. X. S. 1. Menagiana T. I. p. 1. Sowohl dieses, als das vorhergenannte Werk, stehn auch in *Gassendi* Opp. T. V.

funden würden, ausgenommen, sehr gut gerechtfertigt werden. Gassendi leugnete nicht, daß manche Lehren des Epikur, z. B. über die göttliche Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele, mit dem Kirchenglauben im Widerstreite ständen. Diese Irrthümer aber müsse man verbessern, und nicht um derselben willen den Epikur und seine Philosophie überhaupt verdammen, da man doch die Aristotelische Philosophie ungeachtet ähnlicher darin enthaltener Irrthümer dulde und sogar empfehle. Uebrigens, setzte er hinzu, folge daraus, daß er der Biograph des Epikur geworden sey, und demnächst auch das philosophische System desselben erörtern werde, nicht, daß er sich zu dem letztern bekenne; im Gegentheile richte er sich in seiner eigenen Philosophie unbedingt nach seiner vernünftigen Ueberzeugung, und in Sachen der Religion nach der Vorschrift der römischen Kirche.

In der Biographie des Epikur verbreitete sich Gassendi bloß über die Lebensumstände desselben, über seinen sittlichen Charakter, seine Freunde, über die ihm im Alterthume mit Rechte oder fälschlich beygelegten Schriften, über seine unmittelbaren und spätern Schüler, über die Gründe des Hasses der Stoiker und Akademiker gegen ihn, so wie einzelner alter Schriftsteller z. B. des Cicero, Plutarch, Gasien, mehrer Kirchenväter. Aus der ganzen historischen Untersuchung erhellten einerseits die Veranlassungen zu dem übeln Rufe, in welchen Epikur als Mensch und als Philosoph bey der Nachwelt gerieth, andererseits aber auch der Ungrund desselben, zum mindesten was seinen persönlichen Charakter anbelangt.

Da Gassendi in jener Biographie das Epikurische System nur beyläufig berührt hatte, so entwikkelte er dieses besonders und ausführlich in dem Syntagma philosophiae Epicuri *). Er brachte hier die bey den Alten zerstreuten Notizen vom Epikureismus in eine systematische Form, und rechnete also alles zu demselben, was nicht bloß Epikur, sondern auch dessen Anhänger Metrodor, Hermachus, Colotes, Lucretius im Geiste seiner Philosophie gelehrt hatten, und berief sich dabey auf die Zeugniße des Seneca u. a., daß die Vorstellungsart der Schüler des Epikur durchaus nicht von der ihres Lehrers verschieden sey. Wo Epikur gegen die philosophische und theologische Rechtgläubigkeit verstoßen zu haben schien, oder wirklich verstoßen hatte, verwies Gassendi auf das Werk über seine eigene Philosophie, in welchem die Irrthümer desselben widerlegt seyen. Daß er dieselben in Syntagma selbst widerlegt habe, wie Brucker sagt, ist unrichtig. Es ist also ein unbilliger Vorwurf, der dem Gassendi schon damals gemacht ward und nachher oft wiederholt ist, als ob er die Epikurische Lehre, auch sofern Atheismus ihr Resultat ist, unbedingt habe anpreisen und einführen wollen.

Ich komme nun auf das Hauptwerk des Gassendi, worin er sein eigenes nach dem Epikurischen gebildetes philosophisches System dargestellt hat, auf das

*) Die erste Ausgabe dieses Werks erschien Hagae Com. 1659. 4. Eine zweyte, die vielleicht nur ein Auszug ist, kam heraus Londin 1668. 12. Ich kenne diese bloß aus Stolle's Historie der Gelahrtheit P. II. p. 364. Eine dritte vollständige ward besorgt Amstelod. 1684. 4. Das Werk steht auch in *Gassendi* Opp. T. III.

das Syntagma philosophicum *). Dieses ist in drey Theile gesondert, von denen der erste die Logik, der zweyte die Physik, und der dritte die Ethik enthält. In einer Einleitung (liber prooemialis) wird von der Philosophie überhaupt, ihrem Zwecke und Ursprunge, von dem erforderlichen philosophischen Talente und Charakter, von den berühmtesten philosophischen Schulen im griechischen Alterthume, und von der Eintheilung der Philosophie gehandelt.

Die Philosophie überhaupt erklärte Gassendi für die Liebe, das Studium und die Ausübung der Weisheit. Die Weisheit aber ist nichts anders, als die Disposition des Gemüths, richtig über die Dinge zu urtheilen, und richtig im Leben zu handeln. Zum richtigen Urtheilen wird der Mensch alsdenn fähig, wenn er sich gewöhnt, die Wahrheit zu suchen, und, wo er sie auch findet, anzuerkennen. Zum richtigen Handeln wird er gewöhnt, wenn er dem Guten nachstrebt, und diesem nichts vorzieht. Die Philosophie läßt sich daher auch erklären als das Streben nach Wahrheit und nach der Tugend; denn je mehr wir uns jener oder dieser nähern, desto richtiger urtheilen wir über die Dinge, und desto richtiger handeln wir im Leben. Es ergiebt sich auch hieraus, daß die Philosophie sich in die Physik und Ethik scheide, wozu die Logik die Propädeutik ist.

Seitdem Gassendi das Werk gegen die Aristoteliker geschrieben hatte, muß er seine Meynung vom Werthe der Dialektik geändert haben; denn in sei-

nem

*) *Gassendi* Opp. T. I.

nem eigenen philosophischen Systeme hat er diese ausführlich als einen Haupttheil der Philosophie abgehandelt, und ist in ihr wohl am meisten von den Epikureern abgewichen. Er hebt mit einer Geschichte der Logik an, die in ihrer Art lange einzig war und noch itzt sehr lehrreich ist, worin er das Eigenthümliche und Verdienstliche des Zeno des Eleatikers, des Euklides von Megarae, des Plato, Aristoteles, der Stoiker, des Epikur, Lullus, Ramus, Baco von Verulam und Des Cartes in der Behandlung der Logik auseinander setzt. Die Logik des Letztern abstrahirt er inzwischen sehr unrichtig aus dessen Meditationibus de prima philosophia, deren Inhalt er concentrirt beybringt, der aber nichts weniger als eigentlich logisch ist; was um so mehr auffällt, da er den Zweck der Logik auf die Bestimmung der bloß formalen Denkgesetze einschränkt, und eine reine Logik (abjunctam a rebus) von einer angewandten (conjuncta cum rebus) unterscheidet *).

Gassendi behauptete gegen die Skeptiker die Existenz eines festen und zuverlässigen Kriterium's der Wahrheit, und wollte in Ansehung desselben zwischen jenen und den Dogmatikern einen Mittelweg einschlagen. Weder das Wissen der Dogmatiker ist immer von der Art, daß es auf einem sichern Kriterium des Wahren beruhet, noch auch das Nichtwissen der Skeptiker von der Art, daß es den gänzlichen Mangel eines solchen Kriterium's voraussetzt. Die Anmaßung der Dogmatiker wird durch die Ungewißheit der Physik widerlegt; die Anmaßung der Skeptiker dadurch, daß doch überhaupt etwas ist; denn wäre gar nichts vor-

han-

*) *Gassendi* Syntagma philos. P. I. lib. II. cap. 1. Opp. T. I. p. 60.

handen, so könte es keinem Menschen einfallen, zu leugnen, daß etwas wäre, und er würde selbst nicht so argumentiren, wenn er nicht selbst existirte. Gassendi entscheidet also dahin: Es kann ein zwiefaches Kriterium des Wahren im Menschen angenommen werden; eines, wodurch wir das Zeichen (signum) des Objectes wahrnehmen, den Sinn; das andere, wodurch wir das verborgene Object selbst durch Schlüsse erkennen, den Verstand. Nun kann man zugeben, daß der Sinn zuweilen triege, und die Wahrnehmung des Zeichens also unsicher sey; aber der über den Sinn erhabene Verstand kann die Wahrnehmung desselben berichtigen, und sie nicht eher für gültig annehmen, als bis er sie berichtigt hat *). Daß aber ein verborgener Gegenstand oder eine verborgene Wahrheit durch ein Zeichen bekant werden könne, erläuterte Gassendi mit mehrern Beyspielen. Gesetzt, man fragt, ob die ganze Haut in einem stetigen Zusammenhange sey, oder ob sie durch unzählige Oeffnungen und Gänge unterbrochen werde? so wird sie beym ersten Blicke für zusammenhangend gehalten werden, weil weder das Auge noch die Hand irgend eine Oeffnung darin entdeckt. Ungeachtet aber der Sinn keine Oeffnung wahrnimt, so bemerkt er doch eine Feuchtigkeit, die von innen aus

der

*) *Ibid.* cap. 5. Opp. T. I. p. 72. Duplex in nobis potest distingui Criterium, vnum, quo percipiamus signum, videlicet sensus; alterum, quo ipsam rem latentem ratiocinando intelligamus, mens nempe, intellectus, seu ratio. Quippe et tametsi admittatur, sensum interdum esse fallacem, sicque esse posse signum non tutum: attamen, quae sensu est superior ratio, sensus perceptionem emendare sic potest, vt signum ab eo nisi emendatum non accipiat, ac tum demum ratiocinetur, sive de re judicium ferat.

der Haut hervorschwitzt, und aus dieser als einem sinnlich wahrgenommenen Zeichen schließt der Verstand, daß die Haut gleichsam ein Sieb sey, da die Feuchtigkeit ebenfalls ein Körper ist, und zwey Körper nicht in demselben Orte seyn können, also die Haut nothwendig an der Stelle, wo die Feuchtigkeit durchdringt, mit einer Oeffnung versehen seyn müsse. Uebrigens wies Gassendi der Logik lediglich das formale Denken zum Gegenstande an. Die Physik und alle übrige Disciplinen beziehen sich auf die Erkentniß des Wahren in den Dingen selbst. Die Logik geht vor allen diesen her, indem sie ein Bild des Wahren überhaupt entwirft, und allgemein für jede Erkentniß und Wissenschaft gültige Regeln angiebt, durch deren Anwendung man nicht vom Wege der Wahrheit abirrt, oder wenn man sich von demselben entfernt hat, seinen Irrthum einsehen und auf den richtigen Weg wieder einlenken kann.

Die Logik ist die Wissenschaft des richtigen Denkens. Zum richtigen Denken aber gehören richtig vorstellen, richtig urtheilen, richtig schließen, richtig ordnen (bene imaginari, bene proponere, bene colligere, bene ordinare). Daher zerfällt die Logik des Gassendi in vier Abschnitte: de simplici rerum imaginatione; de propositione; de syilogismo; und de methodo. Die drey letztern Abschnitte sind im Wesentlichen aus dem Aristotelischen Organon entlehnt, so sehr auch Gassendi in frühern Jahren gegen die Aristotelische Dialektik geeifert hatte; nur daß die Regeln hier in mehr systematischer Verbindung, kürzer, zweckmäßiger, und mit ungleich grösserer Klarheit entwickelt und durch sehr passende Beyspiele in ihrer Anwendbarkeit dargestellt werden. In

dem

dem ersten Abschnitte folgt Gassendi mehr dem Epikur, jedoch so, daß seine Theorie des Vorstellungsvermögens im Ganzen als ihm eigenthümlich betrachtet werden kann. Aus diesem will ich also hier Einiges ausheben.

Diejenige Thätigkeit der Seele, wodurch dem Gemüthe ein Bild eines Objectes vorschwebt, heißt Imagination. Unter dieser wird also nicht verstanden die Phantasie im gewöhnlichen Sinne des Worts, sondern das, was die Neuern Apprehension nennen, wodurch ein Gegenstand überhaupt im Bewußtseyn aufgefaßt wird, ohne daß man zugleich bestimt, was der Gegenstand sey oder nicht sey. Das Bild des Gegenstandes selbst heißt Idee. Wie die bloße Imagination (imaginatio simplex) beschaffen ist, dunkel oder deutlich, so ist es auch die durch sie hervorgebrachte Idee. Zweytens: Alle Ideen haben ihren Ursprung aus den Sinnen. Der Blindgebohrne hat keine Idee von der Farbe, der Taubgebohrne hat keine Idee von Tönen. Gassendi bekennt sich ausdrücklich zu dem Satze: Nihil in intellectu est, quod prius non fuerit in sensu. Drittens: Jede Idee ist entweder eine unmittelbare Wirkung eines Eindrucks auf die Sinne, oder wird aus solchen Sinneneindrücken durch Zusammensetzung, Vergrößerung, Verkleinerung, Vergleichung, Uebertragung, Anwendung gebildet. Viertens: Jede Idee, die Wirkung eines unmittelbaren sinnlichen Eindrucks ist, ist individuell; der Verstand producirt aus individuellen ähnlichen Ideen eine allgemeine. Die allgemeinen Ideen entstehen auf ähnliche Weise aus minder allgemeinen. Fünftens: Es ist überaus nützlich, eine Tafel der Ideen zu entwerfen, wie sie vom

Indi:

Individuellen zum Allgemeinsten herauf, oder vom Allgemeinsten zum Individuellen herabsteigen. Gassendi entwirft folgende meistens nach dem Porphyrius:

Ding

An sich | In einem Andern

Substanz

Materiell | Immateriell

Körper

Mit Vegetation | Ohne Vegetation

Lebende Substanz

Empfindend | Nicht empfindend

Thier

Vernünftig | Unvernünftig

Mensch.

Sechstens: Die individuelle Idee ist um so vollkomner, je mehr Theile und Eigenschaften des Gegenstandes sie vorstellt. Die allgemeine Idee ist um so vollkomner, je vollständiger und reiner sie dasjenige vorstellt, was mehrern individuellen gemeinsam ist. Siebentens: Die Idee wird entweder durch eigene Erfahrung, oder durch den Unterricht Anderer erworben. Jene ist vollkomner, als diese; doch muß darauf geachtet werden, daß uns in der eigenen Erfahrung die Sinne nicht täuschen, oder das Temperament, die Affecten, Gewohnheiten, Vorurtheile. Bey Ideen, die durch fremden Unterricht erlangt werden, muß man sich nicht durch zweydeutige Namen und figürliche Ausdrücke

drücke irre führen lassen, noch weniger blindlings auf die Autorität Anderer bauen. Gassendi empfiehlt in Ansehung der letztern den herrlichen Spruch des Epicharmus: Nervos et artus esse sapientiae, nihil temere credere. Achteus: So wie die Idee des Gegenstandes ist, so wird die Definition, Eintheilung, Beziehung desselben zu andern Gegenständen seyn. Die Wissenschaft Jemandes ist um so vollkommner, je mehr Ideen er hat, und je vollkommner diese selbst sind. Diese Skizze von Gassendi's Theorie des Vorstellungsvermögens kann unter andern auch zeigen, wie sehr durch dieselbe Locke'n vorgearbeitet *) war.

Die Physik des Gassendi ist nicht bloß auf die empirische Naturlehre eingeschränkt, sondern umfaßt auch die Metaphysik. Selbst die Theologie, die Aristoteles von der Physik sonderte, rechnet jener doch zu dieser schon deßwegen, weil sie Naturtheologie heiße, und die Physik eine universa de natura speculatio sey. Wie in der Logik, so giebt Gassendi auch hier eine historische Uebersicht von den verschiedenen physikalischen Vorstellungsarten seiner Vorgänger, hauptsächlich der Griechen; jedoch, was sich hier nicht so thun ließ, nicht in Hinsicht auf die Wissenschaft im Ganzen, sondern in Hinsicht auf jedes einzelne Lehrstück; so daß das Werk des Gassendi zugleich eine kritische Geschichte der physikalischen Dogmen ist: ein Gesichtspunct, aus welchem es die neuern Forscher der Geschichte der Philosophie nicht genug benutzt haben. Daß sein eigener Dogmatismus im Wesentlichen mit dem Epikurischen zusammenstimme, und nur eine weitere Ausbildung desselben sey, habe ich bereits erinnert. Am lehrreichsten ist die Vergleichung des Epikureis-

*) *Gassendi* Institutio logica P. I. Opp. T. I. p. 81 sq.

kureismus mit den übrigen Natursystemen, besonders dem Platonischen und Aristotelischen, die gewöhnlich zum Vortheile jenes ausfällt, da Gassendi jenen mit vieler Kunst und großem Scharfsinne gegen die aus diesen beyden hergenommenen Einwürfe vertheidigt und oft auch in der That rechtfertigt. In der Theorie des Himmels, der Meteorologie, der Physiologie des Thier- Pflanzen- und Mineralreichs ist der Gassendismus fast ganz original, und ein Resultat des tiefen Studium's, das sein Urheber der neuern Astronomie und Naturkunde in ihrem damaligen Zustande gewidmet hatte. Mit diesen hat jener auch dieselben Irrthümer und Mängel gemeinschaftlich.

Die Abweichungen des Gassendi vom Epikureismus in der Metaphysik betreffen die Lehren vom Urprincipe aller Dinge (Gott), von der göttlichen Vorsehung, und von der Seele und ihrer Unsterblichkeit. Diese Abweichungen waren schlechterdings nothwendig, wenn seine Philosophie nicht als ein heilloser Atheismus erscheinen, und ihm eben die Verachtung und Verfolgung seiner philosophischen und theologischen Zeitgenossen und der Nachwelt zuziehen sollte, die der Epikureismus erfahren hatte. Konten doch sogar jene Abweichungen den Gassendi nicht einmal vor dem Verdachte einer Begünstigung des Atheismus schützen, da man überhaupt gewohnt geworden war, Alles, was Epikur je gesagt und gelehrt hatte, als Aeusserungen und Meynungen eines Gotteslästerers, Religionsverächters und schnöden Wohllüstlings ohne weitere Prüfung zu verabscheuen! Das Daseyn Gottes bewies Gassendi aus der Nothwendigkeit einer absolut ersten Ursache, die den Grund alles Vorhandnen Zufälligen enthalte, und aus der Ordnung und

Zweck-

Zweckmäßigkeit der Welt, aus welcher folge, daß jene erste Ursache ein verständiges Princip und eine Intelligenz seyn müsse *). Er berief sich zugleich auf die Offenbarung, welche die Vernunfterkentniß von Gott bestätige. Er geht hernach die verschiedenen Meynungen über die Form durch, unter welcher Gott vorgestellt werden müsse, und leugnet am Ende, daß Gott, als unkörperliche Substanz, überhaupt vorgestellt werden könne. Diejenigen, welche überall keine unkörperliche Substanz annehmen, weil nichts vorgestellt werden könne, als was sinnlich oder körperlich sey, irren darin, daß sie eine Erkentniß für unmöglich halten, die nicht Imagination ist, nehmlich eine solche, wo wir aus Schlüssen einsehen, daß es etwas geben könne, was sich nicht imaginiren lasse. So scheint uns die Sonne, wie wir sie sehen, nur etwa einen Fuß im Durchmesser zu haben, und doch sehen wir durch Schlüsse ein, daß ihr eine ganz andere Größe zukomt, die wir gar nicht im Stande sind, sinnlich zu fassen. Auf dieselbe Art läßt sich einsehen, daß, ausser der sinnlichen Vorstellung von Gott, es einen Begriff desselben als unkörperlicher Substanz geben könne, den wir gleichwohl nie in eine Anschauung zu verwandeln vermögen. Gassendi pflichtet also denen bey, die, weil sie die menschliche Vorstellung von der Substanz auf die Gottheit nicht anwendbar fanden, sie für etwas Uebersubstantielles erklärten. Wird gefragt, wie sich denn einsehn lasse, daß die Gottheit etwas Uebersubstantielles sey? so ist die Antwort: dadurch, daß man Alles vom Begriffe der Gottheit trennt, was ihrer Vollkommenheit widerspricht, also alles Zusammengesetzte, Beschränkte u. w., wie

*) *Gassendi* Phys. Sect. I. lib. IV. cap. 3. Opp. T. I. p. 252 sq.

wie jeder Körper ist; und daß die Anmaßung zu arg erscheint, Gott so den Bedingungen des menschlichen Vorstellungsvermögens zu unterwerfen, daß er schlechterdings nichts anders seyn könne, als was er diesen gemäß zu seyn vermag. Die Epikureer werfen hiergegen ein, Gott werde dadurch, daß man ihn zur unkörperlichen Substanz mache, aller Empfindung, Weisheit, Seligkeit und Thätigkeit beraubt; denn, was nicht Körper sey, das könne auch nicht empfinden, keine Lust genießen, nichts thun. Allein hierauf ist zu erwiedern, daß die unkörperliche Substanz ein Bewußtseyn haben könne, das vollkommner als alles sinnliche; eine Weisheit, der nichts verborgen; eine Seligkeit, die an Reinheit unübertrefflich; eine Thätigkeit, die allmächtig und über alle sinnliche erhaben ist. Nichts anders konte der Epikureer Vellejus beym Cicero, oder Epikur selbst, antworten, wenn ihm eingeworfen wurde, er beraube seine Götter der Empfindung, Klugheit und Wohllust, indem er ihnen nicht einen Körper, sondern einen Quasikörper beylege, weil der Quasikörper doch nur eine Quasiempfindung, Quasiklugheit, Quasiwohllust haben könne. Er mußte ebenfalls diese letzteren für solche ausgeben, die man zwar nicht imaginiren könne, die aber nichts desto weniger wirkliche Empfindung, Klugheit und Wohllust wären. Bey diesem seinen Raisonnement dachte Gassendi weder daran, daß dasselbe seinem Kanon: es kann nichts Object der Erkentniß seyn, was nicht durch die Sinne vorgestellt wird, widerspreche, indem er hier eine durchaus übersinnliche Erkentniß Gottes statuirte; noch auch daran, daß, wenn er alle sinnliche Merkmale von der Natur Gottes absondre, dieselbe als Object für die Vorstellung ganz in ein Nichts verschwinde. Es blieb ihm aber freylich, da er einmal dem Atheis-

mus,

nius, der eine Folge des Epikurischen Systems war, ausweichen, und den Theismus aus speculativen Gründen darthun wollte, kein anderes Raisonnement übrig. Er fügte inzwischen auch ausdrücklich hinzu, daß die Natur Gottes und auch die Eigenschaften desselben an sich gar nicht erkannt werden könten; daß sich auf die göttlichen Vollkommenheiten nur aus einer gewissen Analogie der Vollkommenheiten endlicher Wesen schliessen lasse; jene aber in einer so unendlichen Höhe über diese erhaben seyen, daß keine menschliche Vernunft sich zu ihnen emporzuschwingen und sie zu erreichen vermöge *)

Gassendi widerlegt hernach auch die Epikurische Behauptung von der zufälligen Entstehung der Welt aus der Bewegung und der Vereinigung der Atomen. Er setzt jener die Zweckmäßigkeit der Welt im Ganzen und im Einzelnen entgegen, die als Wirkung des Ohngefährs gänzlich unbegreiflich sey. Auf den Einwurf der Epikureer gegen die Schöpfung der Welt in der Zeit durch die göttliche Intelligenz: Warum Gott die Welt nicht früher geschaffen habe, als er sie wirklich schuf? antwortete Gassendi sehr scharfsinnig. Wollte man auch eine frühere Epoche der Schöpfung annehmen, so würde doch im Verhältniße der Schöpfung zur Ewigkeit immer dieselbe Frage sich erneuern lassen. Es bleibt also nichts anders übrig, als zu glauben, Gott habe die Welt in demjenigen Momente der unendlichen Zeitreihe geschaffen, in welchem es ihm gefiel, und nach seiner unendlichen Weisheit müsse er einen Grund gehabt haben, warum er nicht

*) Ibid. cap. 3. 4. 5. Opp. T. I. p. 259 sq.

nicht früher oder später schuf, obgleich dieser Grund für uns ein unerforschliches Geheimniß bleibt. Auch ist jene Frage eigentlich nicht einmal auf die Gottheit anwendbar, da bey ihr als dem allmächtigsten Wesen gar kein Hinderniß der Schöpfung, als dem freyesten Wesen gar keine Nothwendigkeit, als dem weisesten Wesen gar kein zufälliger Entschluß, als dem gütigsten Wesen gar kein Neid denkbar ist. Den Endzweck der göttlichen Schöpfung setzte Gassendi in Gott selbst; dieser brachte die Welt um sein selbst willen hervor; denn es giebt kein anderes Wesen, das Endzweck der Schöpfung seyn könte; und selbst der Mensch, um dessen willen vielleicht die übrige Welt geschaffen wurde, ist doch wiederum um der Gottheit willen vorhanden. Gott schuf aber die Welt lediglich, um seine Herrlichkeit und Güte an ihr zu beweisen, wiewohl es dessen für ihn selbst nicht bedurfte. Seine Vollkommenheit und Seligkeit wird übrigens durch die Existenz der Welt so wenig vermehrt, wie der Ocean durch einen Wassertropfen. Auf eine andere Frage der Atheisten: ob die Welt für die Weisen oder für die Narren geschaffen sey? erwiederte Gassendi: Für beyde, doch mehr für die Weisen. Die Narren können auch noch weise werden, und ihre Narrheit dient der Weisheit Anderer zum Contraste. Ohnehin nützt derselbe Acker nicht bloß zur Erzeugung des Waizens, sondern auch des Hafers; im Garten wachsen nicht bloß edle Früchte, sondern auch Unkraut; zum State gehören nicht bloß Edelleute, sondern auch gemeines Volk. Das Uebel in der Welt, wovon die Epikureer auch Argumente entlehnten, um den Ursprung der Welt durch die Schöpfung eines höchst weisen und allmächtigen göttlichen Urhebers zu bestreiten, entschuldigte Gassendi theils damit, daß es nicht so groß sey, wie es geschil-

dert

dert werde; theils suchte er den Grund deeselben in dem freyen Willen der Menschen, so daß es der Gottheit nicht zur Last gelegt werden könne.

Am ausführlichsten ist Gassendi im Beweise einer göttlichen Vorsehung, nicht bloß einer allgemeinen, sondern einer speciellen, gegen die von den Atheisten deßhalb erhobenen Zweifel. Das eine Argument des Epikur war: die göttliche Vorsehung vertrage sich mit der Seligkeit der Götter oder Gottes überhaupt nicht, weil diese nothwendig durch jene gestört und unterbrochen werden müsse. Das andere Argument war: daß doch Alles in der Welt so bunt durch einander hergehe, als ob gar keine Vorsehung darüber walte. Vieles geschehe ganz zufällig, gegen die gewöhnlichen Naturregeln; und was sich in Ordnung und gesetzmäßig ereigne, lasse sich auf solche Principien zurückführen, daß man zur Begreiflichkeit desselben gar nicht nöthig habe, eine göttliche Vorsehung zu Hülfe zu nehmen. Diesen Argumenten setzte Gassendi folgende entgegen: Erstlich: Wenn einmal das Daseyn Gottes angenommen wird, so muß ihm auch die höchste Vollkommenheit beygelegt werden. Sogar Epikur selbst gab zu, daß sich die Götter nicht anders als wie mit den größten Vollkommenheiten versehen denken ließen, falls sie überhaupt existiren sollten. Nun aber ist die Vorsehung eine Vollkommenheit; sie darf also der Gottheit nicht fehlen. Zweytens: Ein Wesen, dessen Seligkeit durch die Versehung nicht unterbrochen würde, vielmehr mit derselben verträglich wäre, würde unstreitig vollkomner seyn, als ein Wesen, bey dem das Gegentheil statt fände. Demnach gehört die Vorsehung in Harmonie mit der Seligkeit eher zu den Vollkommenheiten Gottes selbst, als daß

sie diesen Eintrag thun sollte. Drittens. Gott kann nur als das weiseste, allmächtigste und gütigste Wesen gedacht werden. Ein weises Wesen aber muß nicht nur alles erkennen und wissen, was in der Welt ist und geschieht; sondern es muß auch die Art wissen, wie die Dinge in der Welt zu erhalten und zu regieren sind. Die Erkentniß Gottes ist folglich auch praktisch, oder äussert sich durch wirkliche Anwendung. Wäre das nicht, so ließe sich eine noch vollkomnere Intelligenz als die Gottheit denken, die nehmlich theoretische Erkentniß und praktische Anwendung derselben zusammen vereinigte. Da sich überdem die Weisheit eines vernünftigen Wesens vornehmlich im Handeln zeigt; wie könten wir der Gottheit Weisheit zuschreiben, falls sie durchaus müssig und unthätig wäre? Auch die Allmacht Gottes schließt nothwendig die Vorsehung in sich. Denn Gott kann nicht allmächtig seyn, wenn er nicht alle Dinge hervorgebracht hat, und diese ihre Kräfte so entwickeln, wie er sie bestimt. Unabhängig von seinem Willen darf nichts existiren und wirken. Wäre Gott müssig, würde dann nicht ein thätiges Wesen die Vollkommenheit desselben übertreffen, und würde nicht der Verdacht der Schwäche und Ohnmacht auf ihn fallen? Endlich könte Gott nicht das gütigste Wesen seyn, wenn nicht alle Dinge in der Welt seine Güte in dem Maaße empfänden, in welchem sie nur daran Theil nehmen könten. Wie wäre dieses aber ohne göttliche Vorsehung möglich? Ohnehin erhält jeder Künstler sein Kunstwerk gerne, und sorgt für dasselbe, so gut er nur vermag; um so weniger läßt sich von der Gottheit denken, daß sie ihr Werk, die Welt, schlechthin vernachlässigen sollte. Der Schöpfer weiß am besten, was sein Geschöpf bedarf, und kann diesem Bedürfnisse am ersten abhelfen. So vollkommen aber konte

die

die Welt gar nicht geschaffen werden, daß sie der göttlichen Hülfe gar nicht weiter bedurfte. Das Daseyn der Welt hat seinen Grund in Gott; sie kann sich selbst so wenig erhalten, als sich das Licht ohne die Sonne erhalten kann, die es hervorgebracht hat. Ohne die unaufhörliche Erhaltung Gottes würde die Welt in das Nichts versinken, wie das Licht verschwindet, sobald die Sonne untergegangen ist. Viertens: Betrachtet man auch die Welt selbst in ihrer Beschaffenheit, so kann diese aus so mannichfaltigen heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzte Masse unmöglich ohne einen Erhalter und Regierer seyn. Was ist ein Schiff ohne Steuermann, ein Wagen ohne Fuhrmann, ein Chor ohne Vorsänger, ein Heer ohne Anführer, ein Reich ohne Regenten; und was würde also die Welt ohne die göttliche Vorsehung seyn? Wir sehen, daß, wenn die Seele den menschlichen Körper im Tode verläßt, der Körper sogleich aufgelöst und in seine Bestandtheile zerstreut wird; und bey der Welt sollte nicht eben dieser Fall sich ereignen, wenn ihr die erhaltende und waltende Gottheit entzogen wird? Wer kann auch die Ordnung und Zweckmäßigkeit in den Bewegungen der Himmelskörper, in dem Wechsel der Jahrszeiten und der Witterung auf unserer Erde, in der Organisation aller Naturdinge u. w. wahrnehmen, ohne unmittelbar die Hand der höhern Weisheit zu erkennen, die sich in Allem thätig erweist? Fünftens: Daß die Vorsehung der göttlichen Majestät unwürdig sey, weil sie sich auch auf eine Menge unbedeutender und verächtlicher Dinge erstrecken müsse, ist eine armselige Behauptung. Man könte mit gleichem Rechte es auch der Sonne zum Vorwurfe machen, daß sie die Kloaken bescheint, Würmer und Ungeziefer erzeugt, u. dgl. Was uns geringfügig und verächtlich vorkomt, ist es nicht

für den Urheber der Natur selbst und in Beziehung auf das Ganze. Sechstens: Es scheint freylich in der Welt Manches zufällig zu geschehen; aber es scheint auch nur so; denn es wird doch immer durch eine weise Ursache bestimt. Wenn wir ein verständiges Princip der Begebenheiten vermissen, so folgt daraus nicht, daß keines vorhanden war. In der politischen Welt halten wir Manches für zufällig, was in den Cabinetten lange vorher berechnet und zubereitet war. Siebentens: Der Naturlauf folgt allerdings mechanisch der Richtung, die er durch den Stoß der ersten Bewegursache bekam. Aber dieser Stoß selbst war nicht zufällig, sondern wurde durch einen weisen Rathschluß der Gottheit determinirt. Auch eine Uhr bewegt sich mechanisch; der Grund der Bewegung lag in dem Künstler. Müssen wir aus Werken der Art auf einen Künstler schließen; was könte uns abhalten denselben Schluß aus dem Weltalle zu thun, das die Regelmäßigkeit seiner innern Bewegung eben so wenig einem zufälligen blinden Mechanismus verdanken kann? Achtens: Die Zurückführung aller Naturereignisse auf natürliche Ursachen kann unstreitig den Menschen von manchem Aberglauben befreyen; aber darum braucht man nicht auch das Daseyn eines höchsten verständigen Wesens zu leugnen, das die Ursache alles Vorhandenen ist und das ganze Weltall erhält und regiert. Durch die Voraussetzung der Vorsehung wird übrigens der Naturlauf gar nicht aufgehoben.

Die bisher von mir erwähnten Argumente des Gassendi sollten bloß die Existenz einer göttlichen Vorsehung überhaupt darthun; er vertheidigt aber auch eine specielle Vorsehung, die sich insbesondre auf das menschliche Geschlecht erstreckt, und die von

den Epikureischen Atheisten vorzüglich angefochten war. Die Götter, behaupteten diese, welche die seligsten und sich selbst genugsamsten Wesen und ohne alle Leidenschaften sind, nehmen an den menschlichen Angelegenheiten gar keinen Antheil; sie bedürfen der Menschen nicht, werden weder durch ihre Tugenden, noch durch ihre Laster gerührt, sind ihnen weder gnädig noch zornig, sorgen nicht für sie, und helfen ihnen nicht. Es existirt eine solche Menge dem Menschen schädlicher Dinge, z. B. Pflanzen und Thiere, in der Welt; es ereignen sich so manche verwüstende Naturerscheinungen, Stürme, Ungewitter, Erdbeben, Ueberschwemmungen, Seuchen, die auch die Menschen aufreiben; daß man diese nicht wohl mit einer besondern göttlichen Waltung über das Menschengeschlecht vereinigen kann. Die Bösewichter sind oft in der Welt gesund, reich, geehrt, mächtig; während die Tugendhaften mit schwerer Arbeit, Krankheit, Armuth, Verachtung, kämpfen. Der Tod rafft die Menschen weg ohne Rücksicht auf den Unterschied des Alters und des Verdienstes; die geistvollsten und edelsten Menschen sterben oft in der Blüthe des Lebens z. B. im Kriege. Entweder will nun Gott das Uebel hindern und kann es nicht; oder er kann es hindern, und will es nicht: oder er will es weder, noch kann er es hindern; oder endlich er will und kann es hindern. Wenn Gott das Uebel hindern will und nicht hindern kann, so ist er ohnmächtig und kein Gott. Kann er es hindern und will es nicht, so ist er boshaft und neidisch, was wiederum ferne von Gott ist. Will er es nicht und kann er es auch nicht hindern, so ist er ohnmächtig, boshaft und neidisch zugleich, und kann nicht Gott seyn. Will aber endlich und kann Gott das Uebel hindern; woher

komt denn in aller Welt das Uebel, und warum hindert er es nicht?

Hiergegen raisonnirt Gassendi folgendermaßen. Es ist vorher die allgemeine Vorsehung Gottes über die Dinge in der Welt sattsam erwiesen worden; diese muß aber um so mehr das Menschengeschlecht angehn, da dieses vor allen übrigen Geschöpfen die Erkentniß Gottes voraus hat; denn eben diese Erkentniß knüpft gleichsam ein engeres Band zwischen Gott und den Menschen, und macht diese seiner Fürsorge würdiger. Ja da der Mensch allein die Natur betrachten, und in ihr den Schöpfer erkennen und anbeten kann; so läßt sich sicher schließen, die Natur sey zunächst um des Menschen willen geschaffen worden, und dieser sey also auch der vornehmste Gegenstand der göttlichen Obhut. Ohnehin verräth sich diese schon in dem ganzen Baue seines Körpers, in seinen geistigen Anlagen, wodurch er sich so weit über die Thiere erhebt, und bey aller anscheinenden Schwäche doch zur Herrschaft über die Natur gebohren ist. Es wohnt sogar in der Brust des Menschen eine Ahndung der göttlichen Vorsehung, die freylich im Glücke oft nicht erwacht und durch den Leichtsinn der Menschen unterdrückt wird, aber im Unglücke den Menschen antreibt, von der Güte eines höhern Wesens Abhülfe zu erbitten.

Auf das Epikurische Argument, daß die Götter als leidenschaftlose Wesen sich nicht um die Angelegenheiten der Menschen bekümmern könten, antwortet Gassendi, daß sich der Gottheit, sofern sie als das seligste Wesen vorgestellt werden müsse, nicht schlechthin alle Affection absprechen lasse, und selbst Epikur seinen Göttern diese beymesse; daß die Gottheit eine

soge-

sogenannte Quasiaffection haben könne, wodurch sie sich auch für die Menschheit interessire, und diese könne nicht der Gottheit würdiger gedacht werden, als wenn man sie in die Freude am Wohlthun setze. Quomodo autem potest Deus vberius magnificentiusque suam testari beneficentiam, quam toti mundo prouidens ac speciatim hominibus, qui sint hujus beneficentiae prouidentiaeque intelligentes? Ungeachtet ihrer Waltung über die menschlichen Angelegenheiten aber erhält die Gottheit doch die Freyheit der Menschen, und fügt die Umstände so, daß sie ihre eigenen Kräfte und ihre eigene Klugheit zu beweisen, zu üben und zu vervollkommnern Gelegenheit haben. Hierin liegt die Ursache, warum sie manche eitle und leere Bitten und Wünsche nicht erfüllt, und auch solche Hoffnungen nicht realisirt werden läßt, die uns sehr gerecht scheinen.

Schädliche Dinge mußten in der Welt seyn, wenn der Mensch weise und tugendhaft werden sollte. Wie hätte er mit Freyheit das Gute wählen können, wenn es kein Böses gab? Ergo sicut bona innumerabilia data sunt homini, sagt Lactantius, quibus frui posset; sic etiam mala, quae caveret. Nam si malum nullum sit, nullum periculum, nihil denique, quod laedere hominem possit; tollitur omnis materia sapientiae, nec erit homini necessaria. Positis enim tantummodo in conspectu bonis, quid opus est cogitatione, intellectu, scientia, ratione?

Den Einwurf gegen die specielle Vorsehung, welcher von dem Misverhältnisse zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit der Menschen, das in dem gegenwärtigen Leben oft statt zu finden scheint, hergenommen wird, erklärt Gassendi mit Recht für einen der schwierigsten.

sten. Auch seine Beantwortung desselben ist sehr scharfsinnig, wiewohl nichts weniger als völlig befriedigend. Eine genauere Beobachtung des Glücks und Unglücks in der Welt, meynt er, würde mehr Gründe für die Existenz der speciellen Vorsehung uns darbieten, als wider dieselbe. Das Glück, das den Bösen zu Theile wird, gereicht ihnen zum wahren Verderben, und ist also im eigentlichen Verstande Unglück: wie alle Speisen, die ein verdorbener Magen aufnimmt, eben dadurch daß sie verdorben werden, eigentlich für ihn verderblich sind. Auch sind schlechte Menschen, die im Reichthume und Ueberflusse leben, darum noch nicht glücklich zu nennen. Der Bösewicht trägt die ewige Folter eines unruhigen Gewissens mit sich herum. Malitia semper veneni sui partem maximam bibit. Wie mancher äusserlich glückliche Verbrecher hat sich selbst entleibt, um der Qual des Gewissens zu entgehen? Und wie mancher Bösewicht würde nicht gerne alle die Glücksgüter, die er sich durch seine Verbrechen erwarb, hingeben, wenn er die auf immer verlorne Ruhe des Herzens damit wieder erkaufen könte? Ferner die Erfahrung lehrt, daß die Bösen noch in diesem Leben bestraft werden, so wie die Religion ihre Bestrafung nach dem Tode lehrt. Wenn Gott die Bösen lange glücklich seyn läßt, und sie spät straft, so scheint er dies sowohl ihrer selbst als auch der Guten wegen zu thun: ihrer selbst wegen, damit sie Zeit haben, in sich zu gehn und sich zu bessern, wie dies auch häufig geschieht; der Guten wegen, damit sie das göttliche Beyspiel der Duldung nachahmen, und sich mit einer frohen Zukunft trösten können, wenn der ungebesserte äusserlich glückliche lasterhafte einer desto härtern Strafe entgegensieht, je länger er seines unverdienten Glückes genoß. Was aber die Leiden der Tugendhaften betrifft,

so

so ist ihnen wiederum nicht alles wirkliches Leiden, was es zu seyn scheint, da es durch die Stimmung, mit welcher sie es beurtheilen und ertragen, ausserordentlich gemildert wird. Wie viele haben sich nicht absichtlich Leiden unterzogen, oder haben Glücksgüter verachtet, um desto mehr an Tugend zu gewinnen; und wären diese zu beklagen gewesen, wenn Gott sie eigentlich zu diesen Leiden bestimt hätte, statt daß sie itzt sich selbst dazu bestimten? Ueberhaupt können diejenigen nicht unglücklich seyn, die sich ganz der Gottheit ergeben, und was ihnen begegnet, gerne und willig tragen. Nam si amittunt externa bona, nihil suum amitti sentiunt; si cruciantur in corpore, vasculum tundi existimant, at meliorem illam sui partem injuriis patere non putant. Einige andere Puncte in dem obigen Epikurischen Raisonnement gegen die specielle Vorsehung hat Gassendi ganz mit Stillschweigen übergangen, vermuthlich weil er nichts Bündiges dagegen zu sagen wußte, und seine Behauptung von der Existenz einer speciellen göttlichen Vorsehung schon hinlänglich begründet zu haben glaubte *).

Die Gottheit als die erste Ursache (causa prima) der Körperwelt nahm Gassendi für unkörperlich an; hingegen nicht die sogenannte causa secunda, die er für eine körperliche Substanz erklärte. Die Gottheit kann ungeachtet ihrer Einfachheit die Maschine des Universum's durchdringen, ohne daß sie darum eine solche Seele oder Form der Welt wäre, daß ihre Substanz gleichsam in Partikeln zerrissen würde, die einzelne Seelen oder Formen nicht bloß der Menschen, sondern auch der Thiere, Pflanzen, Metalle, Steine, und überhaupt aller Körper ausmachten; denn dies zu behaup-

*) Ibid. cap. 7.

haupten ist eben so frevelhaft als ungereimt, da ein unkörperliches, unermeßliches und allgegenwärtiges Wesen nicht getheilt oder von einem Körper afficirt werden kann. Dies hindert gleichwohl nicht, eine secundare Weltseele anderer Art zu statuiren, die Lebenswärme (calor vitalis), von welcher in jedem Dinge etwas als die Seele oder das Lebensprincip desselben enthalten ist. Diese secundare Weltseele ist aber nicht unkörperlich, weil, indem man die Wärme denkt, man sich ein warmes Subject denkt, dessen Affection körperlich ist, und wo also Wärme ist, da ist auch Körper. Daß das Princip der Thätigkeit in den Körpern körperlich seyn müsse, erhellt auch daraus, daß alle physische Thätigkeiten körperliche sind, und diese nur von einem physischen d. i. körperlichen Principe ausgehen können. Will man dies Princip, das den Körper bewegt, und diesen wiederum oft bestimt, einen andern zu bewegen, für geistig halten, so ist unerklärlich, wie ein geistiges Princip den Körper in Bewegung setzen möge, da es diesen auf keine Weise berühren kann. Mit der Gottheit verhält es sich anders. Sofern diese von unendlicher Macht und allgegenwärtig ist, bedarf sie gar keiner eigenen Bewegung oder Thätigkeit; sed nutu solo agere et movere quidlibet potest.

Eine größere Schwierigkeit entsteht in Ansehung der von der Materie abgesonderten Substanzen, die wir Intelligenzen, Genien, Dämonen, Engel, sowohl gute als böse, zu nennen pflegen, wie diese auf Körper einwirken können, da sie weder allmächtig, unermeßlich und allgegenwärtig, wie die Gottheit, noch auch Formen der Körper sind, noch auch wie die menschliche Seele aus einem körperlichen und unkörperlichen

lichen Theile bestehn. Daher haben auch mehrere Kirchenväter die Engel für körperlich gehalten, und erlaubt, sie in körperlicher Form zu mahlen; andere haben behauptet, daß das höllische Feuer nicht physisch auf die Teufel und die Seelen der Gottlosen wirke; weil sie nicht zu begreifen vermochten, wie die Engel als geistige Wesen hätten thun können, was die Schrift von ihnen erzählt, oder wie das körperliche Feuer Geister afficire. Gassendi nimt hier die Ausflucht, daß da Gott die Engel als Geister zum Theile zum Dienste der Menschen geschaffen habe, und sie diesen Dienst ohne körperliche Erscheinung und körperliche Thätigkeit nicht zu leisten im Stande gewesen wären, so habe Gott ihnen das besondre Vermögen verliehen, Körper anzunehmen und zu bewegen. Man müsse übrigens die Lösung dieser Schwierigkeit den Theologen anheim stellen, da die Physik sie nicht lösen könne.

Ein paar Schwierigkeiten auf der andern Seite gegen die Behauptung, daß das thätige Princip in der Natur materiell sey, glaubte Gassendi leichter zu entgehen. Man konte sagen, es werde bey jener Behauptung die Materie (das Leidende) mit dem thätigen Principe auf eine vernunftwidrige Weise verwirrt und identificirt. Ferner: Dasselbe könne nicht zugleich das Bewegte und das Bewegende seyn; was bewegt werde, setzte immer ein anderes Bewegendes voraus; sofern also der Körper das Bewegte sey, könte er nicht zugleich das Bewegende seyn. Was die erste Schwierigkeit betrifft, so erinnert Gassendi, daß hier Naturproducte mit Kunstproducten verwechselt werden, und aus dieser Verwechselung jene scheinbare Ungereimtheit entspringe. Bey den Kunstproducten sey das thätige Princip unstreitig von der Materie verschieden, und

ausserhalb derselben wirksam; der Künstler könne nie mit seinem Kunstwerke identisch werden. Allein bey den Naturproducten wirkt das thätige Princip von innen, und wird von der Materie zwar zum Theile, aber nicht durchaus und im Ganzen unterschieden. Denn das thätige Princip ist hier der lebendige Theil der ganzen Materie, der die übrige so bewegt und behandelt, daß sie sich mit ihm verbindet und vermischt, und mit ihm ein Werk ausmacht, dessen edelster Theil es immer bleibt, so daß es als Naturkünstler sein Werk nie verläßt, und dieses gleichsam als etwas Aeusseres und von ihm verschiedenes betrachtet, wie der menschliche Künstler sein Product. Wie wenig Gassendi durch dieses Raisonnement die obige Schwierigkeit löste, fällt in die Augen. Die andere Schwierigkeit, meynte unser Weltweiser, fände nur statt nach Aristotelischen Principien; nicht aber nach den Grundsätzen der Stoiker, die die erste Ursache als beweglich annähmen; auch nicht nach dem Plato, der sowohl der Seele Beweglichkeit einräume, als auch sie darum für unsterblich halte, weil sie das Princip der Bewegung in sich selbst habe; endlich auch nicht nach andern Philosophen, welche die Materie als für sich beweglich vorsetzen, und kein äusseres Princip der Thätigkeit zur Bewegung derselben nöthig finden. Gassendi komt demnach auch hier auf seine vorherige Behauptung wieder zurück, daß es in den Körpern ein materielles Princip gebe, dessen Natur Leben und Beweglichkeit sey, und welches die unedlere träge Materie durch sich selbst bilde, ohne dazu eines äussern Bewegungsprincips zu bedürfen.

nes. Die Seelenlehre des Gassendi hat viel Eigs Er unterscheidet zuvörderst die thierische Seele

von

von der vernünftigen. Jene besteht bloß in dem Principe des Lebens, und der Mensch hat sie mit den Thieren gemein; ihre Trennung vom Körper ist der physische Tod. Gassendi verwirft die Behauptungen der ältern Physiker, daß diese Seele eine Form des Körpers, oder eine Qualität desselben, oder die Symmetrie der körperlichen Theile sey. Er erklärt sie für eine höchst feine Substanz, die gleichsam die Blüthe der Materie ist, mit einer gewissen Disposition oder Fähigkeit und Symmetrie ihrer Theile versehen, und innerhalb einer groben Materie befindlich. Als durch sich selbst bewegliche Substanz enthält sie für die gröbere Materie das Princip der Thätigkeit, und danach ihre Disposition, Fähigkeit oder Symmetrie ist, ist auch die Art und Weise ihrer Thätigkeit beschaffen. Sie läßt sich mit einem höchst subtilen Feuerflämmchen vergleichen; so lange dieses lodert, lebt das Thier; sobald es erlischt, hört das Thier zu leben auf. Gassendi bringt mehrere Gründe für die feurige Natur des Seelenwesens aus der griechischen Naturphilosophie bey, die ich hier übergehe. Von der bloß thierischen Seele ist gleichwohl die menschliche überhaupt genommen wesentlich verschieden. Diese ist nicht bloß thierisch. Man kann daher ein zwiefaches Seelenwesen im Menschen annehmen, ein körperliches thierisches, und ein unkörperliches vernünftiges. Man spricht zwar immer nur von der menschlichen Seele als Einer Substanz; aber dies beweist gegen die Hypothese von einem zwiefachen Seelenwesen nichts, da man doch auch von dem Menschen als Einer Substanz redet, ob er gleich, wie allgemein zugestanden wird, aus Körper und Seele zusammengesetzt ist. Redet man von Einer Seele des Menschen, so versteht man darunter gewöhnlich die vernünftige,

als den vornehmsten Bestandtheil des Seelenwesens überhaupt, und schließt die empfindende und ernährende Seele aus. Der Einwurf, daß die Materie nicht mehrer Formen empfänglich sey, und die Seele, die Form des Körpers, nur Eine seyn könne, ist hier auch nichts bedeutend, weil die Voraussetzung, daß die Seele überhaupt eine Form des Körpers sey, geleugnet wird *).

Die vernünftige Seele als unkörperliche Substanz ist unmittelbar von Gott erschaffen, und dem Körper eingepflanzt. Sie assistirt nicht bloß dem Körper, sondern sie ist eine bildende Form desselben (est in corpore tanquam forma informans, et non simpliciter assistens). Die wesentlichen Eigenschaften der vernünftigen Seele sind Verstand und Willen. Daß diese nicht zur thierischen Seele gehören, sucht Gassendi mit folgenden Gründen darzuthun. Erstlich: Es giebt Thätigkeiten des Verstandes, welche nicht von der bloßen Imagination herrühren können, und also eine specifische Verschiedenheit jenes von dieser beweisen; denn sonst könte man glauben, daß, da den Thieren auch das Vermögen der Imagination zukomt, zwar das Imaginationsvermögen der menschlichen Seele das thierische übertreffe, der Unterschied zwischen den Thierseelen und den menschlichen aber doch nur in dem Mehr oder Minder liege, und nicht specifisch sey. Zu den eigenthümlichen Thätigkeiten des Verstandes aber gehört, daß wir etwas denken können, wovon wir uns schlechterdings kein Bild der Imagination zu machen im Stande sind (was schlechterdings nicht angeschaut werden kann). So können wir

*) *Gassendi* Phys. sect. III. lib. III. cap. 4. Opp. T. II. p. 221 sq.

wir durch Schlüsse die Größe der Erde, der Sonne, und anderer Himmelskörper erkennen; aber ein anschauliches Bild dieser Größe können wir nie haben, und jeder Versuch es zu bewirken hat nur eine dunkle verworrene Anschauung zur Folge, die doch immer weit hinter der wahren Größe jener Gegenstände zurückbleibt. Die Phantasie hat stets materielle Formen, mit welchen sie die Objecte einbildet; der Verstand hat diese nicht, sondern erkennt die Objecte unabhängig von der Sinnenform durch eigene besondere Kraft. Da der letztere also Gegenstände ohne materielle Formen erkennt, so muß er selbst immateriell seyn, wie die Materialität des Vermögens der Phantasie eben daraus erhellt, daß sie ohne materiellen Stoff nichts vorzubilden vermag. Zweytens: Der Verstand hat das Vermögen der Reflexion, so daß er auf sich selbst reflectiren, seine eigenen Thätigkeiten d. i. sich selbst denken kann. Dieses Vermögen aber ist über alle körperliche Fähigkeiten erhaben; denn alles Körperliche ist an einen gewissen Ort gebunden, und kann nicht in sich selbst zurückgehen, sondern nur zu einem Andern hin sich bewegen. Daher auch der Grundsatz: Nihil agit in se ipsum. Die Hand kann zwar den Schenkel, und der Finger die innere Hand berühren, und insofern kann man sagen: Jemand berühre sich selbst; dieses aber wird so verstanden, daß ein Theil des Körpers den andern berühre; hingegen kann der Theil, die Fingerspitze z. B., sich nicht selbst berühren, das Auge sich nicht selbst sehen u. s. w. Auch den Thieren fehlt jenes Vermögen der Reflexion durchaus. Ein Hund steht wohl zuweilen stille auf seinem Wege, läuft zurück, oder nimt einen andern Weg; das ist jedoch bey ihm nur Wirkung der Erinnerung oder irgend einer neuen Phantasievorstellung, nicht einer Reflexion seines Verstandes. Drittens:

tens: Wir können nicht bloß allgemeine Dinge oder allgemeine Begriffe denken, sondern auch das Princip des Allgemeinen. Bey dem Allgemeinen wird von allen Bedingungen des Materiellen und Concreten, der Größe, Figur, Farbe u. w., abstrahirt; der Verstand also, welcher diese Abstraction macht, muß von der Materie unabhängig seyn. Die Thiere haben das Vermögen der Anticipation im Epikurischen Sinne des Worts; aber sie können keine Allgemeinheit denken; sie stellen sich immer das Gefärbte vor; einen Begriff von der Farbe überhaupt können sie nicht haben. Nun scheint freylich kein abstracter Begriff ganz ohne alle sinnliche Merkmale zu seyn; gleichwohl können wir ein sinnliches Merkmal nach dem andern von dem Gegenstande absondern, und das Abstrahiren selbst muß folglich überhaupt eine von der Materie unabhängige Thätigkeit seyn. Viertens: In Ansehung seines Objects umfaßt der Verstand Alles, nicht bloß körperliche, sondern auch unkörperliche Naturen. Daß er hierin unbeschränkt sey, kann man daraus abnehmen, daß er sich auf jede mögliche Gattung von Dingen erstreckt, und keine ist, zu deren Erkentniß er unfähig wäre, wiewohl diese und jene Hindernisse eintreten können, wegen deren er manche Dinge nicht wirklich erkennt. Man kann hiergegen einwerfen, der Verstand vermöge doch die innern Wesen der Dinge nicht zu erkennen; allein man offenbare sie ihm nur, statt daß sie itzt verborgen sind, und es wird an der Erkentniß nicht fehlen. Nun giebt es keine körperliche Fähigkeit, die nicht auf gewisse Gattungen von Dingen eingeschränkt wäre. Selbst die Phantasie, die auf mehrere Gattungen sich zu erstrecken scheint, bezieht sich doch nur auf Sinnendinge, und kann ausserhalb der Sphäre

dieser

dieser nichts erkennen. Da demnach der Verstand allein alle möglichen Dinge zu erkennen vermag, die körperlichen sowohl als die unkörperlichen, so kann er nicht materiell oder mit der Materie vermischt, sondern er muß frey und von ihr unabhängig seyn. Hier stimte also Gassendi mit dem Anaxagoras und Aristoteles überein: der Verstand als solcher sey nothwendig etwas Reines und Unvermischtes (αμιγης), weil er Alles erkennt (επει παντα νοει) *).

Diese Gründe beweisen nach G. hinlänglich, daß die vernünftige Seele oder das Subject des Verstandes unkörperlich seyn müsse. Da aber die Seele nicht ewig ist, weil sie keine Idee von ihrer ewigen Existenz vor ihrem Daseyn in dem Menschen, welchem sie einwohnt, hat: so muß Gott ihr Urheber seyn, und sie aus Nichts erschaffen haben. Denn der Ursprung einer unkörperlichen Substanz, die gar keine Materie und keine Theile hat, läßt sich nicht anders denken, als daß sie aus Nichts hervorgebracht sey. Zwischen dem Nichts aber und dem Hervorbringen aus dem Nichts ist eine unendliche Distanz; daher ist das Hervorbringen aus dem Nichts nicht durch eine endliche Kraft möglich; es kann nur durch die unendliche Allmacht der Gottheit geschehen. Diese Erklärung der Seelenentstehung scheint zwar supernaturalistisch zu seyn; allein die Physik muß doch zuletzt zu einem göttlichen Urheber der Natur zurückkehren, der den letzten Grund des Vorhandenen enthält, wenn natürliche Ursachen nicht mehr ausreichen **).

Gas-

*) Ibid. sect. III. lib. IX. cap. 2. Opp. T. II. p. 383.

**) Gassendi führt eine schöne Stelle an aus dem Cicero (Quaest. Tusc. I, 27), die auch hier einen Platz verdient:

Gassendi komt auch hier wieder auf die schwierige Frage, die in seinem Zeitalter zuerst aufgeworfen wurde, und die Metaphyker so lange beschäfftigt hat: Wie eine unkörperliche Substanz (die Seele) so mit dem Körper vereinigt werden könne, daß sie für diesen mehr als ein bloß assistirendes Princip, daß sie für ihn eine forma informans würde? Wollte man auch keine unmittelbare Verbindung der geistigen Seele mit dem Körper statuiren, sondern nur eine mittelbare durch die ernährende und empfindende Seele, die gleichsam das Band zwischen Körper und Geist abgebe; so ist doch auch die empfindende Seele von körperlicher Natur, und die Schwierigkeit ist also mit dieser Voraussetzung nicht gehoben. Wie kann im Körper etwas enthalten seyn, wodurch er die geistige Einwirkung auffaßt; oder in der Seele etwas, wodurch sie die Afficirungen des Körpers aufnimt? Gassendi stellte hier zur Erklärung eine eigene Hypothese auf, die man in den spätern Lehrbüchern der Metaphysik bey der Lehre

dient: Animorum nulla in terris origo inveniri potest: nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur; nihil ne aut humidum quidem, aut flabile, aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat, et futura provideat, et complecti possit praesentia; quae sola divina sunt. Nec invenietur vnquam, vnde ad hominem venire possint, nisi a Deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, sejuncta ab his vsitatis notisque naturis. Itaque quidquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, coeleste et divinum est, ob eamque rem aeternum sit necesse est. Nec vero Deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque praedita motu sempiterno.

Lehre von der Möglichkeit der Harmonie des Leibes und der Seele ganz vergessen zu haben scheint, so wie überhaupt die Celebrität der Cartesianischen Philosophie den Gassendismus fast ganz verdunkelt hat. Er nahm an, daß Gott drey verschiedene Hauptclassen von Wesen erschaffen habe, die reingeistigen oder Intelligenzen (Engel), die reinkörperlichen, und eine dritte aus jenen beyden gemischte Classe, die menschlichen Seelen, ne vllum naturae genus tanto ac tam perfecto operi deesse videretur. Die menschliche Seele aber ist so beschaffen, daß sie durch ihre Natur eine Neigung zum Körper und zur empfindenden Seele hat, und indem sie für die empfindende Seele das vollendende Princip ausmacht, dadurch zugleich die wahrhafte Form und der actus des Körpers wird. Der Körper aber als das Subject, die Materie, und das receptive Vermögen (potentia receptrix) für die empfindende Seele, wird durch die Vermittelung dieser auch das receptive Vermögen für die vernünftige Seele. Es verhält sich hiermit ohngefähr so, sagt Gassendi, als wenn ein Fürst seine jüngste Tochter einem Bauer bestimt, und sie zu der Ehe Neigung empfindet, sowohl weil der Vater sie dazu bestimt hat, als weil sie Kinder aus derselben zu gebähren hofft. Hier wird die Ehe nicht durch die Gleichheit des Standes bewirkt, sondern durch die Bestimmung und Neigung: eben so hat die Anhänglichkeit der vernünftigen Seele an dem Körper nicht ihren Grund in der Gleichheit der Substanzen; denn diese sind wesentlich von einander verschieden; sondern in der Bestimmung des obersten Vaters der Natur, und der dadurch erzeugten Neigung der Seele zum Körper. Die vernünftige Seele ist zunächst mit der empfindenden verbunden, nicht weil diese von feinerer Materie ist, sondern weil sie die Phan-

tasie enthält, deren jene sich zur Erkentniß der Sinnengenstände bedienen muß. Es bedarf auch gar keiner materieller Organe, wodurch die vernünftige Seele von der empfindenden und von dem Körper selbst berührt werden, und wodurch jene diese wiederum berühren könne. Die Stelle solcher Organe wird durch die innige Gegenwart und die Vereinigung beyder ersetzt, und die erwähnte Bestimmung und Neigung der Seele zum Körper macht beyde so zu Einem Individuum, daß sie von einander unzertrennlich sind. Aus dem Grunde darf man auch die menschliche Seele nicht für ein dem Körper bloß assistirendes Princip erklären, wie es die Intelligenz oder der Engel für denjenigen Körper ist, welchen er bewegt; denn dem Engel fehlt die natürliche Neigung zum Körper, welche der menschlichen Seele eigen ist.

Inzwischen ist hier noch eine andere Schwierigkeit übrig. Da die vernünftige Seele nur durch die Vermittelung der empfindenden mit dem Körper vereinigt wird; diese aber in Verbindung mit dem ganzen Körper steht; so fragt es sich, ob auch jene mit dem ganzen Körper, oder nur mit einem gewissen Theile desselben, und folglich auch nur mit einem gewissen Theile der empfindenden Seele vereinigt sey; und ob dieser Theil das Gehirn, das Herz, oder irgend ein anderer sey? Dies ist die berühmte Frage: Wo die vernünftige Seele ihren Sitz habe? Daß die Thätigkeit des Verstandes nur in einem gewissen Theile des Körpers geschehe, giebt Jeder zu; aber ob darum das Princip der Thätigkeit, der Verstand, er mag für eine Substanz oder für ein Vermögen gehalten werden, bloß in eben diesem Theile sey? darüber sind die Meynungen nicht einhällig. Einige, denen die vernünftige und

empfin-

empfindende Seele dieselbe Substanz zu seyn scheint, glauben, daß die vernünftige Seele eben sowohl durch den ganzen Körper verbreitet sey, wie es die empfindende ist. Auch diejenigen, welche den Verstand für ein bloßes Vermögen halten, nehmen ebenfalls die Verbreitung desselben durch den ganzen Körper an; weil die vernünftige Seele nirgends ohne denselben seyn könne; ob gleich sie nur in dem Theile des Körpers zu denken vermöge, in welchem sie die Phantasie zur Gehülfinn habe, auf eben die Weise, wie die Fähigkeit zu sehen im Auge ihren Sitz hat. Wenn jedoch mit Wahrheit behauptet werden kann, daß die vernünftige Seele von der empfindenden der Substanz nach verschieden sey; so kann sie mit dieser nur in dem Theile des Körpers verbunden seyn, in welchem die Phantasie ist, und wo folglich auch die Function des Erkennens und Schließens statt findet. Obgleich die vernünftige Seele den ganzen Körper beherscht und regiert, so ist darum doch nicht nothwendig, daß sie ihm überall gegenwärtig sey: so wenig wie ein Regent in seinem Reiche überall gegenwärtig zu seyn braucht. Man giebt ja zu, daß die Phantasie bey den Thieren in einem gewissen Theile des Körpers wohne, und in Verbindung mit dem Instincte durch die übrigen Hülfsfähigkeiten alle thierische Verrichtungen bewirke; wie viel mehr sollte dies nicht bey der Phantasie des Menschen der Fall seyn, und vollends bey der vernünftigen Seele, von welcher die Phantasie nur die Dienerinn ist? Aber welcher Theil des Körpers kann denn für den eigentlichen Sitz der Phantasie und der vernünftigen Seele gelten? Gassendi prüft zuvörderst die bekanten Meynungen der ältern Philosophen, und stimt zuletzt derjenigen bey, in welcher das Gehirn für den Sitz der Seele angenommen wird. Das Gehirn ist der Mittelpunct,

welchem alle Nerven ausgehn, und in welchem alle Empfindungen sich vereinigen. Auch beruft sich G. auf die Erfahrung. Wenn wir denken, so fühlen wir, daß die Thätigkeit nicht in der Brust, sondern im Kopfe vorgehe. Die Affecten, die freylich nicht ohne Wallungen in der Brust statt finden, sind nur der empfindenden Seele eigen.

Gassendi erklärt nun noch weiter die Natur sowohl der vernünftigen Seele als der Phantasie, und ihr gegenseitiges Verhältniß, worin ich ihm aber hier nicht folgen kann. Statt dessen will ich noch etwas über seine Vorstellungsart von dem Begehrungsvermögen und dem Willen anmerken.

Das Begehrungsvermögen unterscheidet sich darin vom Verstande, daß wie dieser nach der Erkentniß der Wahrheit und der Existenz der Gegenstände strebt, diese mag wirklich oder scheinbar seyn, und das Falsche flieht: so strebt jenes nach der Güte und Uebereinstimmung des Objects mit der menschlichen Natur, sey diese wiederum wirklich oder scheinbar, und verabscheut das Böse, oder dasjenige, was schädlich ist oder seyn kann. Die Function des Verstandes und das Resultat derselben als solches bleiben in der Seele selbst enthalten; hingegen die Function des Begehrungsvermögens geht in den Körper über; jene ist einfacher und ruhiger, und scheint der Seele selbst mehr anzugehören; diese ist unruhiger und ungestümer, und scheint dem Körper verwandter zu seyn.

Indessen obgleich der Verstand sich seiner Natur nach bloß auf Erkentniß beziehe, so kann er doch sein Object, die Wahrheit, nicht ungerne erkennen,

und

und also auch seine Thätigkeit nicht ohne ein gewisses Lustgefühl ausüben. Daher können auch dem Verstande analogisch gewisse Affecten beygelegt werden, wie dem Begehrungsvermögen, und eben so muß er auch gewisse Triebe haben. Ferner es ist lediglich der Verstand, der das moralisch Gute erkennt und beurtheilt; der, gleich wie er einsieht, daß es vorzuziehen sey, also auch es vorzuziehen befiehlt; der folglich das Gute lieben, und das ihm entgegengesetzte Böse verabscheuen muß. Es scheint demnach im Verstande ebenfalls ein gewisser Trieb zu seyn, auf welchen auch das Streben nach dem Moralisch Guten zurückgeführt werden kann. Da aber der Verstand der immaterielle Theil der Seele ist, so müssen auch seine Affecten und Triebe in Beziehung auf das Gute und Böse so rein und einfach seyn, daß sie mit den gemeinen sinnlichen Affecten kaum etwas Aehnliches haben. Deßwegen scheinen auch die Pythagoreer und Plato dem Verstande alle Affecten abgesprochen zu haben, damit man sie nicht mit den groben sinnlichen Affecten verwechseln und geneigt werden möchte, diese dem Verstande zuzuschreiben.

Der Wille ist mit dem Begehrungsvermögen einerley, sofern bloß von Trieben und thätigen Bestimmungen als solchen die Rede ist. Allein der vernünftige Trieb oder der vernünftige Wille gehört dem Verstande an; denn der letztere kann allein überlegen und entscheiden, was zu thun oder zu lassen sey. Eine Pflicht wird ausgeübt, nicht vermöge einer Bestimmung des bloßen Willens, sondern vermöge einer Vorschrift der Vernunft. Die Freyheit des Menschen liegt eben daher auch nicht in dem bloßen Willen, sondern in der Vernunft. Giebt

man

man zu, daß der Wille ein blindes Vermögen sey, welches ohne den Verstand weder wollen noch nicht wollen, begehren noch verabscheuen kann; so ist es seltsam, daß man dennoch dem Willen eher als dem Verstande die Freyheit beymißt. Vielleicht rührt dies daher, daß die Wahl, in welcher die Freyheit vornehmlich besteht, ein gewisses Wollen (volitio) zu seyn scheint, sofern wir beym Wählen nur Eines unter Mehrern wollen; obgleich dies Wollen doch nichts anders als eine Determination des Verstandes, ein Urtheil der Vernunft, oder eine Vorschrift ist, eher dieses als etwas Anderes zu wollen. Das Resultat, welches Gassendi zieht, läuft darauf hinaus: Die vernünftige Seele hat sowohl Verstand als Willen d. i. einen vernünftigen Trieb, der, so wie der Verstand von der Phantasie, sich von dem gemeinen sinnlichen Triebe unterscheidet. So lange aber die Seele mit dem Körper verbunden ist, wird jener vernünftige Trieb sehr oft durch die sinnlichen überwältigt und der Mensch zum Bösen fortgerissen, auf gleiche Weise, wie der Verstand sehr oft durch die Phantasmen getäuscht und vom Wahren abgeleitet wird. Uebrigens kann der vernünftige Wille nirgend anderswo seinen Sitz haben, als wo ihn die vernünftige Seele hat, d. i. im Gehirne. Wenn der vernünftige Wille im Menschen der Hülfe der Sinnlichkeit gar nicht bedürfte, so würde er bloß und schlechthin dem Guten nachstreben; so aber muß er in Verbindung mit den sinnlichen Affecten wirksam seyn, und zwar so, daß er diese beherscht und regiert. Der Sitz der sinnlichen Affecten wird verschieden angegeben, und schwerlich haben alle denselben Sitz, z. B. im Herzen, oder in der Leber, oder der Milz u. w. *).

Für

*) Ibid. sect. III. lib. X. cap. 1. Opp. T. II. p. 409 sq.

Für die Unsterblichkeit der Seele führt Gassendi Gründe an aus der Offenbarung, aus der Physik, und aus der Moral. Das physikalische Argument nimt er her von der Immaterialität der Seele, die er in dem Abschnitte vom Verstande zu beweisen gesucht hatte. Eine immaterielle Substanz hat keine Theile, in welche sie aufgelöst werden könte; sie muß also nothwendig in ihrem Wesen fortdauern; denn weder in ihr, noch ausser ihr, giebt es ein Princip ihrer Zerstörung. Es läßt sich einwerfen: wenn auch eine immaterielle Substanz nicht wie ein Körper durch Auflösung der Theile zerstört werden mag, so kann es doch auch für jene eine Art der Vernichtung geben, die uns unbekant ist. Man muß doch annehmen, daß die Seele erschaffen sey; eben die Ursache, welche sie erschuf, kann sie auch wieder vernichten. Auch die Heyden, die großentheils die Dämonen für unkörperlich hielten, glaubten doch, daß diese nach einer langen Reihe von Jahren untergiengen. Hierauf erwiedert Gassendi: Der Verstand kann sich keine andere Zerstörung denken, als entweder eine solche, die in der Trennung der Theile einer Substanz besteht, wodurch die bisherige Verbindung der Theile aufgehoben wird; oder eine gänzliche Vernichtung, wodurch die Substanz in das Nichts übergeht. Die erste Art der Zerstörung kann nur die Körper treffen; die andere aber diejenigen Substanzen, die aus Nichts hervorgebracht sind, also insbesondere die unkörperlichen. Nun gesteht Gassendi, daß man allein dem Schöpfer, als einem Wesen, das den ewigen Grund seines Daseyns in sich selbst hat, eine eigentliche und absolute Unsterblichkeit beylegen könne; und daß das ganze Universum, sofern es erschaffen ist, folglich auch die aus Nichts hervorgebrachten unkörperlichen Substanzen, im Verhältnisse

zur

zur Gottheit nur eine precäre Unsterblichkeit (precariam immortalitatem) haben, und, sobald Gott will, schlechthin vernichtet werden können. Auf der andern Seite aber muß man auch voraussetzen, daß Gott nichts gegen die Ordnung der Natur thue, und daß der einmal von ihm nach der höchsten Weisheit bestimte Lauf der Dinge fordauern werde: woraus denn auch die ewige Existenz der unkörperlichen Dinge erhellt. Die Meynung der Heyden über diesen Punct kann gar nicht in Anschlag gebracht werden. Einige Philosophen haben für die Unsterblichkeit der Seele die Unkörperlichkeit derselben nicht einmal nöthig gefunden; wird indessen die Seele als materiell genommen, so gründet sich ihre Unsterblichkeit nur auf die göttliche Gnade, und wird nicht aus der eigenen Natur der Seele dargethan, wie doch in der Physik geschehen muß.

Zu den moralischen Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele rechnet Gassendi den Glauben aller Völker daran, so verschieden auch die Meynungen derselben vom Zustande der Seele nach dem Tode, von dem Orte ihres künftigen Aufenthalts u. w. sind. Er erwähnt auch unter andern der Wilden in America, die ebenfalls die Unsterblichkeit hofften. At constat, setzt er hinzu, nihil esse tutius ad confirmandum aliquid, quod homines attineat, ipso generis totius consensu. Vt enim cum disquiritur, quod ad jus animale spectat (id naturale vulgo dicunt), opinionem expendimus ex observatione eorum, quae sunt animalibus omnibus communia: Sic dum aliquid quaerimus, quod juris humani sit, seu speciali jure pertineat ad homines, ferre sententiam aequum est ex eo, quod omnibus probatur; *videlicet aut nulla est, aut haec est habenda lex et vox naturae.* Freylich glau-

glauben einzelne Menschen, besonders Philosophen, nicht an Unsterblichkeit. Dies widerlegt gleichwohl das obige Argument nicht; denn sie können irren, und hegen bekantlich über manche Dinge sehr absurde Meynungen, worüber der große Haufen viel richtiger urtheilt. Daß aber die unter den Menschen verbreitete Hoffnung der Unsterblichkeit ursprünglich eine Erfindung der Gesetzgeber sey, leuchtet schon daraus als falsch ein, daß man sie auch bey Völkern antrifft, die noch gar keine positive Gesetzgebung kennen; obgleich allerdings in der Folge die Gesetzgeber und Religionsstifter jene Idee mit zur Begründung ihrer Gesetzgebung und Religion gebraucht haben.

Ein anderes moralisches Argument für die Fortdauer der Seele nach dem Tode liegt in dem dem Menschen angebohrnen Wunsche derselben. Selbst diejenigen, welche die Unsterblichkeit bezweifeln, können doch den Wunsch derselben nicht unterdrücken; und wenn Jemand auch überzeugt zu seyn wähnt, daß nach dem Tode alles aus sey, so beschleicht ihn doch die Skepsis hieran, ohne daß er selbst es bemerkt. Die Natur thut aber nichts vergebens, und es ist nicht wahrscheinlich, daß sie uns einen leeren Trieb eingepflanzt haben sollte, der nie befriedigt würde. Wenn man einwirft, daß wohl Niemand existire, der nicht auch Ehre, Reichthum, ewige Jugend, oder ewige Fortdauer des gegenwärtigen Lebens wünsche; daß aber hieraus gar nicht folge, der Wunsch müsse erfüllt werden; so ist zu antworten, daß zwischen Wünschen dieser Art und jenem Wunsche nach Unsterblichkeit eine große Ungleichheit sey. Es giebt Wünsche, die bey aller ihrer Allgemeinheit unter den Menschen, doch nicht unmittelbar durch die menschliche Natur bestimt werden, sondern

dern

dern lediglich aus vorgefaßten Ideen von Nutzen oder Lust entspringen, die mit ihrer Befriedigung verbunden seyn möchten. Ein solcher Wunsch ist z. B. der, fliegen zu können. Wer hegt ihn nicht zuweilen? Da uns aber die Natur keine Flügel gab, so ist sie auch nicht verbunden, diesen Wunsch zu gewähren. Hingegen giebt es andere Wünsche und Begierden, die, da sie unmittelbar durch die Natur bestimt werden, auch in ihr die Mittel zur Befriedigung finden. Von der Art ist der Wunsch, gesund und von Schmerzen befreyt zu seyn. So wie diesen die Natur selbst erzeugt, so strengt sie auch alle ihre Kräfte an, um ihn zu erfüllen, und die ihm entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden. Nun gehören die vorher erwähnten Wünsche, deren Erfüllung nicht in der Gewalt der Natur steht, zur Classe derer, die nicht unmittelbar durch die Natur bestimt werden; der Wunsch der Unsterblichkeit aber gehört zur andern Classe. Die Unsterblichkeit nehmlich, nach welcher wir von Natur streben, ist eine zwiefache, der Gattung, und des Individuums. Um jene zu erreichen, pflanzte uns die Natur den Geschlechtstrieb ein; zur Erreichung dieser verlieh sie der Seele dasjenige, wodurch wir eigentlich sind, was wir sind, ein unkörperliches d. i. unauflösliches Wesen, wie oben gezeigt worden ist. Hiermit steht nicht im Widerstreite, daß wir den Tod fürchten, anstatt daß wir ihn wünschen sollten, wenn er uns zu einem bessern Leben führt; denn jenes hat darin seinen Grund, daß der Mensch mehr durch das Gegenwärtige, als durch das Abwesende und Künftige gerührt wird: eine Eigenheit der menschlichen Natur, die nicht bloß in diesem Falle, sondern auch in andern Fällen zu Irrthümern, Thorheiten und Lastern verleitet.

Ein

Ein drittes moralisches Argument für die Unsterblichkeit der Seele fließt aus der gerechten Weltregierung Gottes; denn so gewiß Gott existirt, so gewiß muß er auch das gerechteste Wesen seyn. Eine Folge der gerechten Weltregierung Gottes ist, daß es den Guten wohl gehe, und die Bösen bestraft werden. Da im gegenwärtigen Leben sich hiervon häufig das Gegentheil ereignet; so muß ein anderes Leben bevorstehen, in welchem dies Misverhältniß zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit ausgeglichen wird.

Man könte einwenden, daß eben dies Misverhältniß auch unter den Thieren statt finde, indem das unschuldige Lamm von dem Wolfe, die Taube vom Habichte zerrissen würden, und also auch diese deßwegen ein anderes Leben nach dem Tode zu hoffen haben müßten, wo ihnen ihr Leiden vergolten und ihre Feinde bestraft würden: was doch ungereimt zu seyn scheine. Allein zwischen den Menschen und Thieren ist hierin ein Unterschied. Die Vorsehung Gottes erstreckt sich besonders auf die Menschen, weil diese die einzigen Wesen sind, die ihren Schöpfer zu erkennen, zu lieben und zu preisen vermögen; was also die Gottheit den Menschen gewährt, gewährt sie darum nicht auch den Thieren. Ferner die Menschen sind mit einander in einem solchen gegenseitigen Verhältniße, wie es die Thiere von verschiedener Art nicht sind; der Mensch ist verpflichtet, seinen Mitmenschen wohl zu thun und ihnen kein Unrecht zuzufügen; eine solche Verpflichtung hat der Wolf gegen das Lamm, der Habicht gegen die Taube nicht; die Handlungen dieser Thiere sind also von der besondern göttlichen Vorsehung ausgenommen. Dazu komt, daß durch die Einrichtung der Natur, oder vielmehr Gottes selbst, einige Thiere sich vom Fleische,

andere von Kräutern nähren; also müssen jene die anderen Thiere zerreissen und tödten, weil sie sonst sich nicht ernähren könten. Freylich giebt es auch Thiere derselben Art, die sich gegenseitig verfolgen und tödten z. B. Hunde, Hähne u. dgl. Allein der Mensch hat vor diesen voraus, daß er das Rechtsgesetz der Natur oder Gottes erkennt, und seine Verbindlichkeit, ihm zu gehorchen, einsieht; daß er weiß, inwieferne er dies Gesetz beobachte oder übertrete und sich dadurch Verdienst oder Schuld zuziehe; dahingegen den Thieren diese Erkentniß gänzlich fehlt, und die Gerechtigkeit Gottes also bey ihnen gar keine Anwendung findet. Auch hat der Mensch allein die Idee von einem künftigen Zustande nach dem Tode, und wünscht, glücklich in demselben zu seyn; die Thiere haben davon gar keine Ahndung.

Ein anderer Einwurf läßt sich gegen das obige Argument vorbringen, daß die Tugend selbst ihr schönster Lohn sey, so wie das Laster selbst seine härteste Strafe; daß es also keines künftigen Zustandes nach dem Tode bedürfe, in welchem die Tugend ihren Lohn und das Laster seine Strafe erst empfange. Daß gleichwohl die Tugend selbst sich nicht hinlänglich belohne, scheint schon daraus zu erhellen, weil der Mensch ausser nach ihr noch nach etwas Anderem strebt. So erhaben und beredt auch die Stoiker über die Selbstbelohnung der Tugend philosophirt haben, so haben sie doch die Menschen nicht überreden können, nach keinem andern Gute zu trachten. Es folgt hieraus, daß wenn auch die Tugend den Menschen muthig und standhaft macht und über Unglücksfälle erhebt, die Menschheit dennoch auf eine andere Belohnung ausser der Tugend selbst rechne, und eben so dem Laster, auch wenn es

sich

sich selbst bestraft, doch auch noch eine andere Strafe bevorstehe. Da nun in dem gegenwärtigen Leben weder die Tugend jene Belohnung, noch auch das Laster jene Strafe erhält, so muß es allerdings einen Zustand der Vergeltung nach dem Tode geben. Sofern überdem die Tugend aus der Freyheit hervorgeht und etwas Göttliches ist, muß auch die Belohnung der Würde derselben angemessen seyn. Dies ist sie aber nur alsdenn, wenn sie der Seele nicht entrissen werden kann, sondern von ewiger Dauer ist; denn in dem entgegengesetzten Falle würde die Furcht des Verlustes die Seele beunruhigen, weil sie den Lohn immer als ein zufälliges und vergängliches Gut erkennte. Auch aus diesem Grunde ist die angemessene Belohnung der Tugend nur erst nach dem Tode möglich, und die moralische Nothwendigkeit derselben läßt also auf einen Zustand nach dem Tode schließen.

Nach der Erörterung der Gründe für die Unsterblichkeit geht Gassendi zur Widerlegung der Epikurischen Argumente gegen dieselbe über. Epikur hielt das Seelenwesen für körperlich, und zwar für aus Atomen zusammengesetzt, die noch feiner und beweglicher seyen, als diejenigen, aus welchen das Wasser, der Nebel, der Rauch u. w. bestehe. Da diese Substanzen so leicht zerstreut werden könten, so sey dies bey der Seele wegen der größern Beweglichkeit ihrer Bestandtheile noch leichter, und jene werde demnach durch den Tod des Körpers zugleich zerstört. Gassendi leugnet hier nur die Voraussetzung, daß die Seele körperlich sey, und damit fiel auch die Folgerung weg.

Das zweyte Epikurische Argument für die Sterblichkeit der Seele war, daß die Seele zugleich mit dem

Körper erzeugt werde, und die Zunahme und Abnahme der Seelenkräfte der Erfahrung gemäß sich verhalte, wie die Zunahme und Abnahme der Kräfte des Körpers; die Seele also durch den Tod dasselbe Loos erfahren werde, was den Körper trifft. Auch Panätius hatte die Sterblichkeit der Seele aus der Erzeugung derselben gefolgert; denn was erzeugt oder entstanden ist, das geht auch wieder unter. Gassendi antwortet, daß der Grundsatz: Alles Entstandene ist vergänglich, sich nur auf körperliche Dinge anwenden lasse, nicht eben so auf die Seele als unkörperliche Substanz. Die Seele muß freylich hervorgebracht seyn, da es ursprünglich ausser der Gottheit nichts Unkörperliches giebt. Wäre die Seele ewig, so müßte sie entweder eine selbstständige und von jeder andern unabhängige Substanz seyn; oder sie müßte einer andern ewigen Substanz adhäriren, und nur von dieser beym Uebergange in den Körper abgesondert seyn. Daß in Ansehung der Seele aber keines von beyden sich behaupten lasse, geht daraus hervor, daß wir doch schlechterdings keine Erinnerung von einem ewigen Daseyn haben; daß alsdenn das Universum keinen Anfang, folglich auch keinen Urheber und Regierer haben würde; daß da die Menschen von Ewigkeit her existirt haben würden, sie auch unendlich hätten seyn müssen; daß vor aller gedenkbaren Zeit eine Unendlichkeit von Seelen der Zahl nach existirt, oder eine bestimte Zahl Seelen eine unendliche Menge Menschen durch die Metempsychose beseelt haben müßte; wovon das Erstere ungereimt, und das Andere ohne allen Beweis ist. Einer andern Substanz adhäriren konten aber die unkörperlichen Seelen nicht, weil alles Unkörperliche keine Theile hat. Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Seele muß hervorgebracht seyn. Die Hervorbringung

einer

einer immateriellen Substanz kann, wie oben gezeigt worden, nur aus Nichts, und nur durch eine Kraft geschehen, die unendlich ist, das ist, durch die Gottheit. Ist nun die Seele durch die unendliche Kraft der Gottheit aus Nichts erschaffen, so kann sie zugleich mit dem Körper entstanden, und dennoch unsterblich seyn. Die andere Hälfte des Epikurischen Arguments, daß die Kraft der Seele in gleichem Verhältnisse mit der Kraft des Körpers ab- und zunehme, und folglich auch mit ihm der Zerstörung unterworfen seyn werde, hat schon Aristoteles widerlegt. Während der Verbindung mit dem Körper ist die Seele von den körperlichen Organen abhängig; sie wirkt in reifern Jahren vollkommner, weil alsdenn die Mannichfaltigkeit, Klarheit und Ordnung der Phantasmen größer ist; im hohen Alter wirkt sie schwach und unordentlich, nicht weil es ihr an intensiver Kraft gebräche, sondern weil alsdann die Phantasmen ganz oder grossentheils verdunkelt und erloschen sind, oder verworren vorgestellt werden. Gebt dem Greise, sagt Aristoteles, die Augen und die Phantasie des Jünglings, die letztere reich und fruchtbar an Bildern, und die Seele desselben wird euch bald beweisen, daß sie nicht veraltert sey, und sich nur in einem Zustande befunden habe, in welchem man während der Trunkenheit oder einer Krankheit zu seyn pflegt. Sobald die Trunkenheit oder Krankheit vorüber sind, fängt auch die Seele wieder an, regelmäßig zu wirken.

Ein drittes Argument für die Sterblichkeit der Seele hatte Panätius ebenfalls mit dem Epikur gemein. Die Seele leidet nicht nur von den Krankheiten des Körpers, sondern ist auch selbst, gleich dem Körper, den Krankheiten und Schmerzen unterworfen. Sie wird von Sorgen, vom Kummer, von der Furcht, vom Wahnsinne

sinne gepeinigt, und verliert sich oft in eine gänzliche Bewußtseynlosigkeit und Ohnmacht. Was aber solchen Leiden unterworfen ist, das kann auch ganz untergehn. Die Antwort auf dieses Argument ergiebt sich zum Theile aus der Antwort auf das vorherige. Was die Leidenschaften und schmerzlichen Gefühle der Seele angeht, so sind diese nicht Zustände der vernünftigen Seele, sondern lediglich des Körpers; sie gehören zu der sinnlichen Natur des Menschen, die körperlich ist. Der Geist ist über alle diese Zustände erhaben, kann sie beherrschen, und ist also seiner substantiellen Natur nach von ihnen unabhängig.

Ein viertes Argument entlehnte Epikur daraus, daß dasjenige, was den Körper unfähig zu seinen Verrichtungen macht und ihn schwächt, auch die Seele schwächt und ihre Wirksamkeit stört oder aufhebt. Die Trunkenheit, die Epilepsie äussern auf die Seele denselben Einfluß, welchen sie auf den Körper haben. Wie der Körper durch Arzneymittel geschwächt, gestärkt, geheilt wird, so auch die Seele. Beym Tode sterben die Glieder des Körpers eines nach dem andern ab; die Seele muß also in jedem körperlichen Gliede wohnen, und nach und nach zerstreut werden. Auch auf dieses Argument läßt sich dieselbe Antwort ertheilen, die auf die vorherigen gegeben wurde. Das Absterben der einzelnen Glieder des Körpers bezieht sich nur auf die empfindende Seele (anima), nicht auf die vernünftige (animus), deren Thätigkeit lediglich im Denken besteht. Die empfindende Seele ist im ganzen Körper verbreitet und selbst körperlich; sie stirbt also zugleich mit dem Körper ab. Dasselbe kann aber keinesweges von der vernünftigen Seele behauptet werden; diese wird beym Tode vom Körper getrennt, und

leidet

leidet von der Verletzung und Zerstörung desselben in ihrem Wesen gar nicht.

Die Epikureer beriefen sich ferner darauf, daß die vernünftige Seele eben so ein Theil des Körpers und an einen gewissen Ort in demselben gebunden sey, wie das Auge, das Ohr, und andere Organe, die, sobald sie vom Körper getrennt werden, die Empfindungsfähigkeit verlieren; woraus man schließen könne, daß auch die Verstandesfähigkeit, d. i. die vernünftige Seele selbst, mit dem Tode des Körpers aufhöre. Hierauf entgegnet Gassendi: Die vernünftige Seele wird uneigentlich ein Theil des Körpers genannt, wie es die Augen und Ohren sind; denn diese Theile gehören als integrirende Theile zum Ganzen des Körpers, die Seele aber drückt ein absolutes Wesen (essentiam) aus. Die letzte ist in allen Theilen des Körpers, aber keiner derselben ist in ihr. Jene kann also in ihrem Verhältniße zum Körper gar nicht mit den Theilen desselben verglichen werden. Sie ist das Princip alles Empfindens, und nur durch sie werden überhaupt die körperlichen Organe der Empfindung fähig. Sie hat überdem das Princip ihrer Thätigkeit in sich selbst und entlehnt es von keiner andern Substanz; anstatt daß der Körper seine Thätigkeit einem andern höhern Principe verdankt. Wenn also das Auge oder das Ohr getrennt vom Körper nicht mehr sieht oder hört; so fließt daraus im geringsten nicht, daß auch die vernünftige Seele ihrer Vermögen durch die Trennung vom Körper werde beraubt werden.

Auch aus der innigen Verbindung zwischen Körper und Seele schlossen die Epikureer, daß die letztere gerade so wie jener durch den Tod untergehen werde. So wenig der Körper irgend eine Lebensfunction ohne den Körper bewirken kann; eben so wenig vermag die

Seele sich ohne den Körper zu äussern. Körper und Seele sind beyde gegenseitig nothwendige Ursachen ihrer Wirkungen, und die Wirksamkeit der einen Substanz kann also nicht ohne die andere statt finden. Dieses Argument ist zur einen Hälfte gegründet, daß dem Körper keine Lebensfunction ohne die Seele möglich ist; aber nicht zur andern, daß die Seele ohne den Körper nicht wirken könne; und auf den Erweis dieses letztern Satzes komt es eben an. Die Seele, sagt G., ist für den Körper das Lebensprincip; der Körper ist es nicht umgekehrt für die Seele. Ein Soldat verliert seine Streitkraft an sich selbst nicht, wenn er auch gewisser Waffen entbehrt. So verliert die Seele ihr Vermögen an sich nicht, wenn sie auch der körperlichen Organe beraubt wird. Gassendi prüft hier auch die Aristotelische Behauptung, daß der reine Verstand (das vernünftige Seelenwesen) ohne Phantasmen nichts denken und erkennen könne, und daß also, falls der reine Verstand auch nach dem Tode des Körpers übrig bleibe, doch dies nur uneigentlich Unsterblichkeit sey, weil das Seelensubject hier ohne alles Bewußtseyn, Vorstellen und Erinnern fortexistire. Sein Satz, daß die Seele auch nach der Trennung vom Körper ihr Vermögen behalte, widerlegte den Aristoteles und Epikur nicht; denn es blieb immer die Frage, ob nicht der Körper zur Aeusserung jenes Vermögens eine nothwendige Bedingung sey? Er geht also noch weiter, und erklärt es geradezu für falsch, daß es keine Erkentniß gebe, die nicht Imagination sey, oder Imagination voraussetze. Der Verstand nimt zwar von den Bildern der Phantasie die Veranlassung, über Sinnengegenstände zu urtheilen; aber seine Erkentniß erhebt sich auch über die Sinnenwelt, und er kann Objecte denken, die ihm gar nicht durch Imagination gegeben wer-

werden. Ich brauche nicht hinzuzusetzen, daß diese Ausflucht des G. nichts hilft, und insofern das obige Argument der Peripatetiker und Epikureer von ihm unwiderlegt geblieben ist.

Die noch übrigen Argumente der Epikureer, mit deren Widerlegung sich Gassendi beschäfftigte, waren kurz diese: Das Feuer entsteht nie im Wasser, oder die Kälte im Feuer, sondern jedes in der seiner Natur angemessenen Materie. So kann auch das Seelenwesen nirgend anders, als in einem Theile des Körpers, im Kopfe oder in der Brust entstehen; und ausserhalb desselben ist seine Existenz dem Naturgesetze gemäß nicht möglich. — Eine Substanz ist nur ewig entweder durch ihre Solidität, wie die Atomen; oder weil keine äussere Einwirkung auf sie möglich ist, wie das Leere; oder weil kein Ort ist, in welchen sie ausweichen könte, wie das Universum. Die Seele hat nichts von allem diesem. Wollte man behaupten, daß sie gegen alle ihr entgegengesetzte Kräfte gewaffnet sey, so beweisen die Krankheiten und Leiden der Seele hiervon das Gegentheil. — Vor unserm Daseyn in dem gegenwärtigen Leben haben wir nichts empfunden; wir werden also auch nach dem Tode nichts empfinden; denn so gut wie die Seele vor diesem Leben nicht existirte, kann sie auch nach demselben nicht existiren.

Das erste Argument gegen die Unsterblichkeit elusdirt Gassendi durch Gleichniße, die nicht passen. Die Vögel werden in Nestern ausgebrütet, und verlassen dennoch das Nest, wenn sie groß geworden sind; die Nüsse wachsen auf den Bäumen, das Korn in den Aehren, ohne daß ihre Existenz nothwendig an den Bäumen oder Aehren haftete. Was Gassendi hätte

beweisen müssen, allein durch diese Gleichniße nicht bewies, war, daß eine Materie, namentlich ein Element, aus einer ihrer Natur nach entgegengesetzten Materie entstehen könne, und deßwegen nicht an eine bestimte Materie gebunden sey; daß z. B. Haselnüsse auch auf Aepfelbäumen wachsen könten, und nicht nothwendig Haselstauden voraussetzten; woraus sich erst analogisch würde vermuthen lassen, daß auch die Seele existiren könne ohne Voraussetzung des Körpers. — Dem zweyten Argumente setzte er entgegen, daß die Seele als unkörperlich nicht durch eine körperliche Substanz vernichtet werden könne, also durch ihr Wesen ebenfalls zu den ewigen Dingen gehöre. Die Krankheiten und Leiden der Seele haben, wie schon erinnert worden, nicht in dem vernünftigen, sondern in dem empfindenden Seelenwesen ihren Grund. — Auch die Antwort auf das dritte Argument ist darin enthalten, daß eine von Gott aus Nichts hervorgebrachte geistige Substanz als hervorgebracht entstanden und doch ewig seyn könne. Daß wir uns eines vorherigen Daseyns vor dem gegenwärtigen nicht erinnern, beweist hiergegen nichts; denn die Seelen wurden erst bey ihrem Eintritte in den Körper hervorgebracht, ob wir gleich nicht einsehen können, wie? *)

Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode begnügt sich Gassendi, bloß die verschiedenen Meynungen der ältern heydnischen und christlichen Philosophen anzuführen. Er selbst urtheilt darüber sehr bescheiden: Tam parum est, quod conjicere naturae lumine de eo licet, vt totum paene negotium permittendum sit Theologis, qui ex revelatis divinitus principiis definire nobis certum quidpiam possint.

Aus

*) Ibid. sect. III. lib. XIV. cap. 3. 4.

Aus dem dritten Haupttheile der Philosophie des Gassendi, der Ethik, will ich zunächst die Resultate seiner Untersuchung über Freyheit, Glück und Schicksal ausheben. Aus seiner Seelenlehre wiederholt er hier als entschieden, daß der vernünftige Wille zum Verstande gehöre und dem Urtheile desselben folge; daß also die Gleichgültigkeit des Willens gerade dieselbe sey, wie die Gleichgültigkeit des Verstandes. Die Gleichgültigkeit des Verstandes setzt er darin, daß derselbe nicht so einem ihm wahr scheinenden Urtheile über einen Gegenstand anhange, daß er dasselbe nicht auch aufgeben, und ein anderes Urtheil über denselben Gegenstand fällen könne, sobald sich ihm eine andere und größere Wahrscheinlichkeit darbietet. Hierdurch unterscheidet sich der Verstand wesentlich von andern Vermögen und Fertigkeiten, die nur auf ein und dasselbe Product ihrer Functionen gerichtet sind, anstatt daß jener die Producte seiner Functionen in jedem Augenblicke ändern kann. Der Verstand ist mit der Zunge in einer Wage zu vergleichen, wo das größere Gewicht den Ausschlag bestimt. Die Gleichgültigkeit des Verstandes ist daher auch keinesweges so zu deuten, als ob der Verstand das minder Wahrscheinliche beliebig vorziehen könne; dies ist eben so unmöglich, als daß die Zunge in der Wage sich zu der leichtern Schale hinneige. Freylich irrt der Verstand oft, und nimt das Falsche statt des Wahren, das Unwahrscheinliche statt des Wahrscheinlichen an; aber immer ist es doch ein, wiewohl triegerischer, Schein des Wahren, der das Urtheil des Verstandes bestimt. So wie nun der Verstand über das Wahre und Falsche, Gute und Böse, gleichgültig urtheilen kann: so hat auch der Wille das Vermögen, dem gleichgültigen Urtheile des Verstandes zu folgen. Danach sich das Urtheil des

Verstandes über gewisse Objecte, die mit dem Begehrungsvermögen in Verbindung stehn, ändert, ändert sich auch das vernünftige Wollen oder Nichtwollen. Hingegen kann die Willensbestimmung nicht geändert werden, so lange sich das Urtheil des Verstandes nicht geändert hat; weßwegen auch für das praktische Leben so viel auf einem richtigen Urtheile von den Dingen überhaupt beruht. Ein unaufgeklärter, dem Wahne und der Täuschung preisgegebner Verstand muß allemal auch den Willen irre führen. Da inzwischen unser Verstand sehr unvollkommen ist, und von ihm alle Willensbestimmung abhängt, so ergiebt sich auch hieraus, daß das menschliche Thun und Lassen schon seinen Gründen nach unvollkommen und fehlerhaft seyn müsse. Die Freyheit des Willens hat der Mensch aus eben dem Grunde, aus welchem seinem Verstande das erwähnte Vermögen der gleichgültigen Entscheidung zukomt. Er ist frey, damit er, wenn ihm Gutes und Böses vorgelegt wird, das Gute wähle, oder das Böse unter dem Scheine des Guten; daß er unter mehr Gütern das vorziehe, was das bessere ist oder das bessere zu seyn scheint und deßwegen das Begehrungsvermögen stärker reizt; daß er endlich unter mehr Uebeln das größere fliehe. Gassendi gerieth hierbey auf die Frage: Wie ein Mensch, der das Gute kennt, dennoch sich zum Bösen entschließen möge? Er antwortet: Kennt Jemand wirklich das Gute, und ist ihm die Erkentniß völlig gegenwärtig, so kann er nichts thun, was nicht dieser Erkentniß gemäß wäre. Aber es kann Jemand eine Erkentniß haben, und er gebraucht sie nicht; denn ist es gerade so gut, als ob er sie nicht hätte; und so läßt es sich leicht erklären, wie er auch seiner sonstigen bessern Einsicht ganz zuwider handeln kann. Daher mag Jemand immerhin wissen, wie

edel

edel die Tugend und wie schändlich das Laster sey; er tritt dennoch die Tugend mit Füßen und umarmt das Laster. Freylich kann es sich ereignen, daß Jemand, indem er fehlt, die Schönheit der Tugend und die Häßlichkeit des Lasters erkennt, und während des Handelns selbst von einem gewissen Schmerze ergriffen wird; woraus zu folgen scheint, daß er auch gegen bessere Erkentniß das Böse thue. Allein solche Menschen, entgegnet Gassendi mit dem Aristoteles, sind wie die Trunkenen, die Verse des Empedokles recitiren, ohne etwas dabey zu denken; oder wie die Knaben, die etwas lesen, wovon sie wenig oder nichts verstehen; oder wie die Schauspieler, welche ganz andere Personen vorstellen, als sie selbst sind. In dem Fehlenden erwacht hier allemal eine Leidenschaft der Wohllust, des Zornes, der Ehrsucht, die das Gemüth beunruhigt und die Erkentniß verfälscht; wodurch das Gute in der Tugend, das Böse in dem Laster verdunkelt wird oder ganz der Bemerkung entschwindet, dagegen das Mühselige und scheinbar Böse in der Tugend, und das Gute d.i. das Angenehme des Lasters in einem desto hellern Lichte erscheint. So sagte Medea: "Ich weiß wohl, welch' Unheil ich stifte, aber mein Zorn überwältigt meine Vernunft." Weil inzwischen oft während dem Handeln oder gleich nach demselben die Vernunft zu einer richtigern Einsicht gelangt, und wieder die Macht über die Leidenschaft gewinnt; so entsteht eben daher die Reue, die den Fehlenden oft noch während der Handlung foltert.

Auf einen Beweis dafür, daß der Mensch wirklich frey sey, und auf eine Untersuchung, wie diese Freyheit mit dem Naturdeterminismus zu vereinigen sey, hat sich Gassendi gar nicht eingelassen. Er

wirft

wirft nur das Problem auf: Wie das Schicksal mit dem Glücke und der Freyheit verträglich sey? Unter dem Schicksale wird hier nicht eine blinde Nothwendigkeit verstanden. Nimt man das Schicksal als den Rathschluß des göttlichen Willens, ohne welchen überhaupt nichts geschieht; das Glück aber als ein Ereigniß, das zwar von den Menschen unvorhergesehn, aber doch von Gott beabsichtigt und in die Reihe der fatalen Ursachen verwebt ist; so kann man die Existenz beyder vertheidigen. Ein Fürst kann Boten auf verschiedenen Wegen ausschicken, von denen keiner über den Zweck der Sendung des Andern unterrichtet ist; beyde Boten können sich zu derselben Zeit und an demselben Orte begegnen, ohne zu wissen, wie; ob gleich der Fürst hiervon vorher sehr gut unterrichtet war. Auf gleiche Weise kann Gott Alles angeordnet haben, was die Menschen angeht, und wiewohl diesen das Meiste gegen ihr Erwarten begegnet, so hat Gott dennoch Alles vorausgewußt. Das Schicksal und Glück haben also in diesem Sinne nur Bedeutung und Existenz in Beziehung auf die Menschen, nicht aber in Beziehung auf Gott. Mit der Freyheit aber können Schicksal und Glück ganz wohl vereinigt werden. Gott brachte, wie die Theologie ebenfalls lehrt, nicht bloß die nothwendigen, sondern auch die freyen Ursachen hervor, und beyde sind so der göttlichen Vorsehung unterworfen, daß jede Gattung der Ursachen ihrer Natur gemäß wirkt, die nothwendigen nach Nothwendigkeit, und die freyen nach Freyheit. Die Freyheit wird demnach im geringsten nicht aufgehoben, selbst wenn Gott als Urheber auch der freyen Ursachen angenommen wird.

Die vornehmsten Schwierigkeiten, welche sich gegen diese Vorstellungsart erheben, meynt Gassendi,

sind

sind folgende zwey: 1) Entweder wußte Gott bestimt und gewiß, daß Petrus den Christus verleugnen würde, oder er wußte es nicht. Das letztere kann schlechterdings nicht angenommen werden. Nimt man das Erstere an, so war unmöglich, daß Petrus den Christus nicht verleugnet hätte. Wäre dies möglich, so würde eben damit das Vorherwissen Gottes als trieglich, und die Prophezeihung Christi selbst als lügenhaft erscheinen. War es aber unmöglich, so konte Petrus nicht mit Freyheit handeln. Die Wegräumung dieser Schwierigkeit sucht Gassendi zu bewirken durch die Unterscheidung einer zwiefachen Nothwendigkeit, einer absoluten und einer hypothetischen. Daß Zweymal Zwey Vier sind, oder daß der gestrige Tag verflossen sey, beruht auf einer absoluten Nothwendigkeit. Daß man aber den Grund zu einem Hause lege, oder spazieren gehe, ist nicht absolut nothwendig; wohl aber ist es hypothetisch nothwendig, wenn man ein Haus bauen oder auf's Land gehen will. Aus dieser Unterscheidung erhellt, daß zwar durch die absolute Nothwendigkeit die derjenigen entgegengesetzte Handlung, welche geschieht, aufgehoben wird, aber nicht durch die hypothetische; denn wer den Grund eines Hauses legt, könte ihn, absolut genommen, auch nicht legen, und wer spazieren geht, könte auch nicht spazieren gehen. Gott sah also als nothwendig voraus, daß Christus vom Petrus verleugnet werden würde, aber nur als hypotherisch nothwendig; so daß die Freyheit des Petrus dadurch gar nicht aufgehoben wurde. So frey Petrus nehmlich itzt ist, wenn er gefragt würde, so frey wird er in eben dem Augenblicke seyn, da er gefragt werden wird, zu bejahen oder zu leugnen. Man darf sich auch darüber gar nicht wundern, daß diese Nothwendigkeit nicht der Freyheit widerspricht, weil

jene

jene nicht vor dieser und ihrem Gebrauche hergeht, sondern auf denselben folgt, und nicht in den Dingen selbst ihren Grund hat, sondern nur in der Zeit. Nennt man es nothwendig, daß Petrus seinen Herrn und Meister verleugnete, so war die Nothwendigkeit nicht von der Art, daß etwas vorher in ihm gewesen sey, was ihn zum Handeln gezwungen hätte; jene beruhte vielmehr lediglich auf der Zeit, welche so wie sie vergangen ist und nichtvergangen seyn kann, so kann auch die in derselben geschehene Begebenheit, wie sie immer geschah, nicht nichtgeschehen seyn. Dieselbe Auflösung der obigen Schwierigkeit gaben auch mehrere der ältern Alexandrinischen Philosophen. Ammonius sagte: Die zufälligen Dinge ereignen sich nicht deßwegen, weil Gott sie vorher kennt; sondern weil sie sich so zufällig ereignen, kennt Gott sie vorher. Bey allem Scharfsinne inzwischen, der hier vom Gassendi und dessen Vorgängern zur Wegräumung der obigen Schwierigkeit aufgewandt ist, zeigt sich doch sehr bald die Sophisterey, die in dem Gegenraisonnement liegt. Sofern Gott alles Mögliche von Ewigkeit her weiß, sind auch alle Handlungen des Menschen im göttlichen Verstande gesetzt, und jede muß so erfolgen, wie sie erfolgt, weil ein Irrthum in dem Vorauswissen Gottes unmöglich ist. Mit dem göttlichen Vorauswissen ist daher die Freyheit des Menschen unverträglich. Dazu komt, daß alles, was ist und geschieht, in Gott zuletzt seinen Realgrund hat, und hier also göttliches Vorauswissen und Vorausbestimmen nothwendig zusammentrifft.

Die zweyte Schwierigkeit gegen die Vereinigung der Freyheit mit dem Schicksale erklärt Gassendi für ein solches Sophisma, das die ältern Dialektiker ignava ratio

ratio nannten. Das Raisonnement ist, wie Cicero es ausdrückt, folgendes: Wenn es Dein Loos ist, von dieser Krankheit zu genesen, Du magst Dich eines Arztes bedienen, oder nicht; so wirst Du genesen. Ist es aber Dein Schicksal, von der Krankheit nicht zu genesen, Du magst Dich eines Arztes bedienen, oder nicht; so wirst Du nicht genesen. Eines von beyden aber wird nothwendig erfolgen. Daher ist gleichgültig, ob man einen Arzt zu Hülfe nehme oder nicht. Gassendi erwiedert, daß zwar alles, was geschehe, unter dem Schicksale begriffen sey; aber darum geschehe nicht alles durch das Schicksal; namentlich alle zufälligen Handlungen seyen frey, und von der Determination des Schicksals ausgenommen. Es ist unter dem Schicksale begriffen, nicht nur, daß Jemand von einer Krankheit genese, oder sterbe, sondern auch, daß er sich eines Arztes bediene, oder nicht. Deßwegen wird gleichwohl keines von diesen durch das Schicksal bestimt; sondern alle diese Ereignisse sind zufällig und eben daher frey. Allerdings bleibt hier die Frage zurück: Wie es möglich sey, daß wenn eine Ursache vorhanden ist, die mehr zur Genesung als zum Tode, oder umgekehrt wirkt, und auch eine Ursache, die mehr bestimt, einen Arzt zu gebrauchen, als ihn nicht zu gebrauchen, oder umgekehrt; jene Ursachen aber wieder mit andern vorhergehenden Ursachen zusammenhangen: wie es unter dieser Voraussetzung möglich sey, daß eben dasselbe Ereigniß, wovon man zugebe, es sey unter dem Schicksale begriffen, nicht auch durch dasselbe bestimt werde? Hier zerhaut Gassendi den Knoten, statt ihn zu lösen. Die menschliche Weisheit, sagt er, darf sich nicht über die göttliche erheben wollen, und die letztere verbietet uns, ängstlich darüber zu grübeln, warum Gott Alles so angeordnet habe, wie es angeordnet ist.

In der Bestimmung des höchsten Gutes entschied Gassendi für den Epikureismus, und bemühte sich, die Gegengründe der Stoiker, Akademiker und Peripatetiker zu widerlegen. Die Tugend an sich selbst kann nicht das höchste Gut seyn, weil sie stets nur als Mittel zu einem höhern Zwecke erscheint. Dieser höhere Zweck ist kein anderer als die Glückseligkeit. Es komt nur darauf an, den Charakter der wahren Glückseligkeit, nach welcher der Weise strebt und streben soll, festzusetzen. Der wahre Charakter der Glückseligkeit liegt aber in der Ruhe der Seele und des Körpers (animi tranquillitas et indolentia corporis). Sie wird hervorgebracht dadurch, daß der Weise seine sämtlichen angenehmen Empfindungen läutert, ordnet, zusammen in Harmonie bringt, und mit Ausschließung der wilden und unregelmäßigen Lüste einen vollendeten glückseligen Zustand bewirkt. Diese Glückseligkeit ist auch die natürlichste; denn wir sehen, daß die ganze Natur auf dieselbe als das letzte und höchste Ziel ihrer Thätigkeit gerichtet ist. Sie verlieh z. B. dem Thiere die Geschmackslust, um dadurch die Thätigkeit des Essens angenehm zu machen, und das Thier zum Essen zu reizen; wiederum der Reiz zum Essen hat den Zweck, den Hunger und die unruhige Bewegung des Magens zu stillen. Demnach der ruhige ungestörte Zustand ist es, welchen sie zuletzt beachsichtigt und als ihr höchstes Gut verfolgt. Dieses höchste Gut ist auch für den Menschen am leichtesten erreichbar; denn es ist in der Gewalt eines Jeden, seine Affecten zu mässigen, und dadurch die Gemüthsruhe zu gewinnen; auch dasjenige zu erwerben, was dem Körper wahrhaft nothwendig ist, damit er in den Zustand der Schmerzlosigkeit versetzt werde. Befindet sich der Mensch in einer solchen Lage, wo es ihm unmöglich ist, weder

die Ruhe des Gemüths noch die Indolenz des Körpers zu erlangen, so wird es ihm noch weniger möglich seyn, irgend ein anderes Gut zu erreichen. Eben jenes höchste Gut soll auch nach G. das dauerhafteste seyn. Die übrigen Güter währen nur einen Augenblick und sind gleichsam desultorisch; jenes aber währt immerfort, und wird nur durch unsere eigene Schuld unterbrochen oder vernichtet. Endlich ist jenes höchste Gut auch am wenigsten mit Reue verbunden. Aus allen übrigen kann etwas Uebels fließen; dieses ist völlig unschädlich und kann uns niemals Schaden bringen. Eine Kritik dieser Behauptungen würde hier sehr überflüssig seyn. Auch bedarf es weiter keiner Erörterung, wie Gassendi seinem Begriffe vom höchsten Gute gemäß die Pflicht bestimte.

Itzt will ich noch etwas über den Inhalt der kleinern philosophischen Schriften des Gassendi, nehmlich über seine Epistola betreffend das Werk des Eduard Herbert de Veritate, sein Examen Fluddanae philosophiae, und seine Disquisitio metaphysica adversus Cartesium hinzufügen.

Eduard Herbert, Baronet von Cherbury und Pair von England und Ireland, gab im J. 1633 ein Werk de veritate heraus, worin er die ältern Begriffe und Eintheilungen der Wahrheit verwarf, einen neuen Begriff derselben aufstellte, und zugleich gewisse Bedingungen angab, unter denen überhaupt eine wahre Erkentniß für den Menschen möglich sey. Er übersandte das Werk an Gassendi durch den Diodati, Rath im Dienste der Republik Venedig, eben denselben, durch welchen dieser auch in eine freundschaftliche Verbindung mit Galilei kam, und bat

ihn um sein Urtheil darüber. Hierdurch ward des Gassendi Epistola ad librum *Edouardi Herberti*, Angli, de Veritate veranlaßt. Wir besitzen sie itzt nicht mehr vollständig*). Zwey Abschriften derselben, von welchen G. die eine dem Diodati für den Herbert mitgab, die aber nicht an diesen gelangte, und die andere dem letztern bey einem Besuche, welche er von ihm in Paris erhielt, persönlich einhändigte, sind verloren gegangen. Die Epistel enthält eine Kritik einzelner Behauptungen Herberts, die eben so scharfsinnig als höflich ist. Dieser unterschied eine vierfache Wahrheit, in Ansehung des Gegenstandes an sich (veritas rei), in Ansehung der scheinbaren objectiven Merkmale desselben (veritas apparentiae), in Ansehung der sinnlichen Anschauungen (veritas conceptus), und in Ansehung der Begriffe und Urtheile des Verstandes (veritas intellectus). Gassendi erinnert, daß diese Eintheilung der Wahrheit gar nicht neu, sondern schon aus dem Alterthume hergebracht sey, und zeigt ihm auch mehrere Widersprüche in den Merkmalen, die er den verschiedenen Arten des Wahren beygelegt habe. So behauptete Herbert z. B., daß die Wahrheit in Ansehung des Dinges an sich unbedingt sey; daß der Verstand an sich nicht irren könne; und gab dennoch gewisse Bedingungen jener an, und ließ an andern Stellen einen Irrthum des Verstandes als möglich zu. Abgesehen von diesen Widersprüchen, die wohl

*) *Gassendi* Opp. T. III. p. 377. Am Ende der Epistola hatte G. folgendes hinzugeschrieben: Scribebam Aquis Sextiis mense Aprili 1634. Exscribo Parisiis mense Augusto 1641. Cum me invisisset illustrissimus Baro postridie Cal. Septembr. 1647, et redditas sibi non fuisse meas literas contestaretur, exemplum inde descriptum tulit.

wohl mehr in Herbert's dunkler und verworrener Schreibart und Methode, als in seiner Theorie des Erkentnißvermögens selbst ihren Grund hatten, setzte dieser eigentlich die Quelle des Irrthums in die Accidenzen der Dinge objectiv, und die Sinne subjectiv. Gassendi meynte im Gegentheile, gerade der Verstand sey an dem Irrthume schuld; nicht die Dinge objectiv und auch nicht die Sinne, die nur wahrnähmen, ohne über die objective Beschaffenheit der Dinge zu entscheiden, die also gar nicht irren könten; anstatt daß der Verstand über das Wesen der Dinge entschiede, folglich allein dem Irrthume ausgesetzt sey, und auch den Grund des Irrthums enthalten müsse. Es ist bey diesem Dispute zwischen Gassendi und Herbert interessant zu bemerken, daß beyde zugleich in einer Hinsicht Recht und in einer andern Unrecht hatten, keiner also den andern widerlegen konte, weil keiner die wahre Quelle des Irrthums traf. Diese liegt weder in den Dingen, noch in den Sinnen, wie Gassendi ganz richtig gegen Herbert behauptete; aber sie liegt auch nicht im Verstande als einem Vermögen, das bloß nach nothwendigen formellen Regeln wirkt, was Herbert wiederum gegen Gassendi behaupten konte. Der Irrthum entspringt aus einem unrichtigen Verhältniße des Verstandes zu den Objecten der Vorstellungen, welches durch die Phantasie in Beziehung auf diese Objecte, und durch die Uebereilung des denkenden Subjects, das den täuschenden Schein der Phantasie für Wahrheit nimt, bewirkt wird. Ein Schiffer auf der See hält eine Nebelbank für Land; hier sind die Nebelbank und das Auge am Irrthume unschuldig; das Auge sieht nur die Merkmale einer Nebelbank und nichts anders; aber die Phantasie schiebt der eigentlichen Wahrnehmung des

Auges ihr Product (die Vorstellung des Landes) unter, und der Verstand des Schiffers geräth nun in ein unrichtiges Verhältniß zu der Nebelbank, indem er dem Scheine der Phantasie folgt, und sie für Land hält. Hätte der Schiffer sich nicht in seinem Urtheile übereilt, sondern genauer zugesehen und den Schein der Phantasie geprüft, würde er nicht in den Irrthum verfallen seyn.

Am meisten nahm Gassendi, und zwar mit Recht, Anstoß an dem Satze des Herbert, welcher das vornehmste Resultat seiner Untersuchung war: daß es auch eine wahre Erkentniß des Wesens der Dinge gebe; oder nach der neuern philosophischen Terminologie: daß die Dinge an sich erkant werden könten. Herbert übertrug die reinen Verstandesprincipien der Erkentniß auf die Dinge selbst ausser uns, und glaubte in jenen objective absolute Prädicate dieser zu entdecken. Weder die sinnlichen Vorstellungen, noch die Begriffe und Urtheile des Verstandes, meynte er, könten einigen Werth haben, wenn sie nicht die objective Beschaffenheit der Dinge selbst darstellten oder damit übereinstimten. Man bemühe sich ja auch lediglich nur deßhalb die Irrthümer der Sinne zu berichtigen, um die sinnlichen Vorstellungen mit den wirklichen Dingen übereinstimmender zu machen. Die Meynung der Skeptiker sey widersinnig, daß es keine wahre Erkentniß der Dinge an sich gebe. Es würde doch traurig um den Menschen stehn, wenn er Mittel hätte zur Wahrnehmung der Farben, der Töne, und anderer veränderlicher und momentaner Qualitäten der Dinge; keine aber, um die reinen, ewigen und nothwendigen Wahrheiten in Beziehung auf die Dinge zu ergründen. Gassendi verkannte auch hier den Grund, welcher

den

den Herbert zu seiner falschen Behauptung verführt hatte, aus Mangel einer richtigen Einsicht in die Natur des Erkentnißvermögens. Aber die erwähnten Argumente zur Bestätigung der Existenz einer Erkentniß der Dinge an sich widerlegte er sehr bündig. Die Skeptiker, sagt er, bezweifeln nicht, daß es eine Erkentniß der Erscheinungen gebe; aber sie bezweifeln, daß diese Erkentniß die wahre innere Natur der Dinge darstelle. Sie geben zu, daß das Honig süß schmecke; aber sie leugnen, daß Jemand wisse, was das Honig an sich sey. Hierin liegt nichts Widersinniges. Gott kann sich die Erkentniß der absoluten Wahrheit, des Wesens der Dinge, vorbehalten haben. Daß dies für den Menschen traurig sey, ist gar nicht erweislich. Die Erkentniß des Menschen, wie er sie besitzt, ist hinlänglich zur Befriedigung aller seiner Bedürfniße; daß wir des Ueberflüssigen entbehren, ist eine unbillige Klage. Allerdings hat der Mensch einen Trieb zum Wissen; allein es scheint, daß auch mit diesem Triebe, wie mit allen übrigen, eine sonderbare Ungenügsamkeit verbunden sey. Er erstreckt sich auch über die Dinge hinaus, deren Kentniß uns nothwendig ist, und ohne welche wir nicht leben könten, und hat weder Grenze noch Ziel. Es war für unser Bedürfniß nöthig, Tag und Nacht und die Farben der Dinge wahrzunehmen und zu unterscheiden; Töne zu hören, um etwas zu verfolgen oder zu fliehen; Gerüche zu empfinden, um die uns zuträglichen oder schädlichen Dinge zu erkennen; Geschmacksensationen zu haben; das Warme und Kalte, das Weiche und Rauhe zu fühlen u. w. Hierzu ist eigentlich der natürliche Wissenstrieb bestimt, und hierzu haben wir auch die erforderlichen Fähigkeiten. Aber wenn wir auch das innere Wesen der Dinge erkunden wollen; nicht damit zufrieden sind, das Licht

und die Wärme der Sonne zu empfinden, so lange wir nicht wissen, was für eine Substanz die Sonne sey? aus was für Elementen sie bestehe? ob sie belebt sey, oder nicht? ob sie sich um die Erde, oder ob sich die Erde um sie bewege? u. s. w. so äussert sich unser Trieb nach Erkentniß auf eine unmäßige Weise; und wenn wir hier nach aller angewandten Mühe unsre Absicht verfehlen und die Wahrheit nicht erreichen; so haben wir nicht der Gottheit, sondern unserer thörichten Neugierde die Schuld beyzumessen. Die Gottheit gab uns den Trieb nach Speise und Trank; um ihn zu befriedigen, ist wenig hinlänglich; streben wir ungestüm und unruhig nach Leckereyen, so ist unser Verdruß darüber, daß wir dergleichen vermissen, uns selbst zuzurechnen. Wir haben Füße zum Gehen, und brauchen nichts weiter für unsre Bedürfnisse; es ist ein eitler Wunsch, auch fliegen zu können. Eben so wenig haben wir daher Ursache, uns zu beklagen, daß uns die Vorsehung die Erkentniß der Wesen der Dinge versagt hat. Vielleicht ist auch der gegenwärtige irdische Zustand des Menschen nur dazu bestimt, daß er die äussern in die Sinne fallenden Qualitäten der Dinge erkenne; und in dem künftigen soll ihm denn erst die wahre Natur derselben, welche die Sinne nicht zu durchdringen vermögen, offenbar werden. — Einige andere Behauptungen Herbert's, die Gassendi noch kritisirte, muß ich hier übergehen.

Was den Gassendi bewog, die sogenannte Philosophie des Robert Fludd seiner Prüfung zu unterwerfen *), ist oben bereits erzählt worden. Sehr gegrün-

*) *Gassendi* Examen Philosophiae *Roberti Fluddi*, Medici, in quo et ad illius libros adversus R. P. F. *Marinum Mer-*

gründet war seine Beschwerde über die mystische räthselhafte Dunkelheit, in welche Fludd seine Vorstellungsart gehüllt hatte, und die es ihm nöthig machte, diese selbst in einer kurzen klaren Skizze darzulegen, bevor er sie bestritt. Von dieser Seite hat das kleine Werk des Gassendi auch einen historischen Werth, sofern es zur Einleitung in die Schriften Fludd's dienen, und ein operöses Studium dieser ersparen kann. Die Hauptideen dieses Theosophen und Mystikers habe ich bereits an einem andern Orte angegeben, und will also diese hier nicht wiederholen. Der Hauptzweck des Gassendi war aber natürlich auf die Widerlegung Fludd's, und zugleich auf die Vertheidigung seines Freundes Mersenne gegen die beyden polemischen Broschüren jenes: Sophiae cum Moria certamen, und: Summum Bonum gerichtet. Er zeigt hier, daß die Weisheit, die Fludd mit der Thorheit streiten lasse, keine andere als die vermeynte Weisheit der Alchemisten sey, die den Stein der Weisen suchen, und Rosenkreuzer zu seyn oder werden zu wollen affectiren. Hernach beschäfftigt er sich damit, theils die Principien Fludd's aus eignen Gründen zu widerlegen, theils die vom Mersenne vorgebrachten Gegengründe zu läutern, zu bestärken, und die Misverständnisse jenes in Ansehung derselben oder die Richtigkeit seiner Antworten darauf darzuthun. Der Streit zwischen Fludd und Mersenne insbesondre drehte sich um mehrere Gegenstände herum, die uns itzt wenig interessiren, so wichtig sie damals dem gelehrten Publicum scheinen mochten. So behauptete Fludd, daß keine wahre Weis-

*Mersennum* Ordinis Minimorum Sti Francisci de Paula scriptos respondetur. Opp. T. III. p. 197 sq.

Weisheit existire ausser der, die unmittelbar von Gott geoffenbart sey, und er gründete daher auch seine Philosophie auf eine mystischtheosophische Auslegung der Bibel, die er noch durch eigne alchemistische Experimente und Schlüsse daraus bekräftigte. Mersenne hatte dagegen behauptet, daß uns die edelsten und nützlichsten Wissenschaften nach der Güte der göttlichen Vorsehung durch die gottlosen Nachkommen Cain's oder die Heyden mitgetheilt seyen. Diese Behauptung erklärte Fludd für eine arge Kätzerey, wurde aber dafür vom Gassendi zurecht gewiesen, der ihn daran erinnerte, wie viel er selbst in seinen Schriften aus den Werken der heydnischen Philosophen und Aerzte entlehnt habe, wovon gar nichts in der Bibel stehe. Am lebhaftesten hatte Mersenne gestritten gegen Fludd's Begriff von Gott als der Weltseele, die alle Dinge erfülle, und in allen das Princip des Geistes, des Lebens und der Thätigkeit sey. Gassendi unterstützte seine Argumentation. Wäre Gott, wie Fludd wollte, mit dem ätherischen Weltgeiste und durch die Vermittelung dieses mit allen Dingen einerley, als die wahre Form und der Actus derselben, so würde er zusammengesetzt seyn. Auch würde Gott alsdenn von einem Orte zum andern getrieben werden. Der Hauptsitz Gottes sollte nach Fludd die Sonne seyn; folglich würde auch durch die Sonnenstrahlen alles belebt und beseelt werden; Gott würde also in unendlich viele Partikeln nach unendlich mannichfaltigen Richtungen getheilt. Nun kann aber das Zusammengesetztseyn und die Theilbarkeit Gottes auf keine Weise angenommen werden; weil es immer eine Unvollkommenheit für eine Substanz ist, aus Theilen zu bestehen; und die Gottheit also, als das vollkommenste Wesen, schlechthin einfach seyn muß. Der göttlichen Natur ist es vielmehr ange-

gemes-

bemessener, daß sie überall von Ewigkeit zu Ewigkeit als wesentlich gegenwärtig gedacht werde, obgleich diese göttliche Existenz für uns Menschen schlechthin unbegreiflich ist. Die weitern Raisonnements des Gassendi gegen Fludd kann ich hier nicht ausführen; ich will nur noch bemerken, daß er auch die Träume dieses von den Rosenkreuzern und einer angeblichen geheimen Universalweisheit derselben lächerlich macht *).

Un-

*) Die Meynungen, welche Fludd den Rosenkreuzern beylegte und selbst mit Wärme vertheidigte, und gegen welche Gassendi nur die Waffen des Lächerlichen brauchte, liefen auf Folgendes hinaus: Es giebt einen aetherischen Geist, Weltseele, Stein der Weisen, Christus, Messias, der das Princip des Lebens ist, durch welchen die Welt im Ganzen, und alle Dinge im Einzelnen, namentlich der Mensch als Mikrokosmus, existiren. Dieser aetherische Geist ist die jedem lebendigen Dinge angebohrne Wärme, eine ursprüngliche Feuchtigkeit (primigenium humidum). Da derselbe mit der Luft eingeathmet oder mit den Speisen aufgenommen wird, und das Leben mit seinem Eintritte in einen Körper beginnt, und mit seinem Abgange aufhört; so ist es das vornehmste Studium der Alchemisten, ihn gleichsam zu fesseln, in ihre Gewalt zu bringen, und von dem menschlichen Körper insbesondre unzertrennlich zu machen. Wäre dies möglich, so würde damit das gewünschte Universalelixir gefunden seyn. Nun ist das Gold das einzige, was diesen Geist festhalten zu können scheint, weil es aus den vollkommensten Principien gemischt ist, und nicht durch die gemeinen Auflösungsmittel zerstört werden kann. Die weisern Alchemisten haben daher das Gold ausgewählt, und es in einen solchen Zustand zu bringen versucht, daß die aus der Sonne kommenden Strahlen des ätherischen Geistes, die es durchdringen, die bereits darin verborgenen und von ihm untrennbaren Strahlen desselben Geistes berühren und sich mit diesen vereinigen könten, damit die möglich größte Menge ätherischen Geis-

stes

Ungleich wichtiger und lehrreicher für die Philosophie, als die eben erwähnten Tractate, sind die Streitstes entstände, und nur so viel Goldmasse übrig bliebe, als zur Fixirung erfoderlich wäre. Hieraus geht das sogenannte trinkbare Gold (aurum potabile), der Stein der Weisen (lapis philosophicus), hervor. Dieser würde zwar gelblich seyn wegen der Goldmasse (terra Adamea), aber durch den ätherischen Geist empfängt er die höchste feurigste Röthe. Fludd bewies dies auch daher, daß der ätherische Geist aus Waizen gezogen, und den Sonnenstrahlen auf der Spitze eines Thurms in einer kleinen Flasche ausgesetzt, so viel von dem Weltgeiste eingesogen habe, vt etiam rubini pulcherrimi speciem indueret et tinctura sanguinis esset infectus. Wer nun jenen Stein der Weisen besitzt, kann ausser der Verwandlung der Metalle, was für einen wahren Alchemisten nur Nebensache ist, sich von allem Hunger und Durste befreyen; denn jener Stein der Weisen fixirt sogleich den im Menschen schon befindlichen Lebensgeist und macht ihn vom Körper unzertrennlich, so daß er durch Speise und Trank nicht weiter ersetzt zu werden braucht. Er kann ferner seinen Körper in einen englischen Leib verwandeln, weil der ätherische Geist die rohe Masse abstößt, und den Körper in das feinste, beweglichste, vor aller Zerstörung von äussern körperlichen Substanzen gesicherteste herlichste Lichtwesen, jedoch in menschlicher Figur, umbildet. Dadurch wird auch der Adept in die innigste Verbindung mit der Weltseele gesetzt; er wird der wahre Weise und Prophet, dem nichts mehr verborgen ist; denn die Körperwelt hindert ihn nicht, mit seinem geistigen Blicke alles zu durchschauen. Er wird also nicht nur das Gegenwärtige, sondern auch das Vergangene und Künftige erforschen; die geheimsten Gedanken der Menschen, die verborgensten Ursachen der Erscheinungen ergründen; aller Sprachen, aller Künste und Wissenschaften sich bemächtigen. Er wird zu jeder Zeit, an jedem Orte, nach freyester Willkühr Jemanden gegenwärtig seyn, und ihn belehren können; wiewohl diejenigen, die mit ihm im Besitze des Geheimnisses sind, und mit lauterm Sinne danach

Streitschriften Gassendi's gegen Des Cartes. Sie haben auch ausserdem durch die launichte, witzige und satirische Schreibart mehr Anziehendes. Die äussern Umstände des Streits habe ich bereits in der Lebensgeschichte des Des Cartes erwähnt; hier will ich mich also nur auf eine historische Erörterung der wissenschaftlichen Gegenstände, welche derselbe betraf, einschränken *).

Gassendi bezweifelte zuvörderst die Gültigkeit und Brauchbarkeit der Methode, welche Des Cartes bey der Aufstellung seines neuen philosophischen Systems beobachtet habe, nach welcher er alles sein bisheriges wirkliches oder vermeyntes Wissen aufgab, und nur das für wahr annahm, was in seinem Bewußtseyn evident schien; dieses aber auch nun als gewiß und ganz unbezweifelbar festsetzte. Daß ein Philosoph, sagt er, sich von Vorurtheilen befreye, ist zwar vernünftig und nothwendig; aber alle bisherige Erkentniß als falsch zu verwerfen, und für Täuschung und Trug irgend eines bösen Dämons zu halten, das heißt, statt der alten Vorurtheile ein neues fassen. Niemand wird auch sich überreden lassen, daß Des Cartes in der That alles, was er bisher wußte und glaubte, für falsch erkant oder bezweifelt habe, z. B. daß er itzt wache, oder dies und jenes sehe, höre, u. w. Gesetzt auch, daß wirklich diese totale Skepsis möglich sey; so folgt daraus nicht, wozu Des Cartes die Vor-

danach streben, seine eigentlichen Vertrauten und Brüder sind. Man vergleiche nun das Urtheil des Gassendi: Fluddanae philos. exam. Opp. T. III. p. 239.

*) *Gassendi* Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus *Renati Carresii* Metaphysicam et Responsa. Opp. T. III. p. 251 sq.

Voraussetzung derselben benutzt, daß das hernach von ihm entdeckte und ausgeführte philosophische System apodiktisch gewiß und evident sey; denn wie kann er dafür bürgen, daß er sich selbst nicht abermals getäuscht habe, oder von eben dem bösen Dämon wieder getäuscht sey? An non fuisset magis et philosophico candore et veritatis amore dignum, res, vt se habent, et bona fide ac simpliciter enuntiare, quam, quod objicere quispiam posset, recurrere ad machinam, captare praestigias, sectari ambages? —

Unstreitig hatte Des Cartes seinen skeptischen Zustand zu stark ausgedrückt, und dadurch ward der Spott, womit ihn Gassendi in der Instantia gegen dessen Responsio auf die obigen Erinnerungen überschüttete *), gerechtfertigt. Auch contrastirte der Dogmatismus, in welchen Des Cartes gerieth, gar zu auffallend mit diesem Skepticismus, von dem er ausgieng, und Gassendi hatte völlig Grund, seinen Gegner aufmerksam zu machen, daß der Skepticismus eines Philosophen gemisbraucht werde, wenn dieser sich darauf berufe, um einem nachherigen dogmatischen Systeme einen desto imposantern Schein der Gewißheit zu verschaffen. Allein darin that Gassendi dem Des Cartes Unrecht, daß er die Absicht seines Verfahrens entstellte und verdrehte. Der letztere verwarf nicht schlechthin alle Erkentniß als ungewiß und falsch; sondern weil er das feste Princip des Wahren vermißte, und die wirkliche Ungewißheit vieler Erkentnisse sich nicht verheelen konte; so nahm er einmal an, um dem Zweifeln ein Ende zu machen, daß Alles ungewiß sey, und versuchte unter dieser Supposi-

*) Ibid. p. 266.

position das feste Princip des Wahren zu entdecken. Freylich ward er verleitet durch seinen Skepticismus, daß er über die ältere Philosophie einseitig und ungerecht urtheilte, und diese zu sehr vernachlässigte, dagegen den Resultaten seiner eigenen Speculation zu unbedingt traute. Dies war jedoch nur eine fehlerhafte und unphilosophische Art, wie er selbst seine Methode anwandte, die dieser an sich und der ursprünglichen Absicht des Des Cartes nicht zum Vorwurfe gereichen konte.

Gassendi bestritt zweytens den Beweis, welchen Des Cartes für seine eigne Existenz aus seinem Denken geführt hatte, und ausserdem auch die weitern Folgerungen, welche dieser daraus zog, als aus dem Grundprincipe aller wahren Erkentniß, besonders die Folgerung: daß er kein Körper sey *). Ueberhaupt genommen, bemerkte G., hätte es des großen Apparats gar nicht bedurft, um die eigene Existenz darzuthun. Des Cartes konte aus jeder andern Thätigkeit schließen, daß er existire; nicht bloß aus dem Denken. Soll dies inzwischen der einzig gültige Beweis seyn, so ist er im geringsten nicht bündig, und begründet noch weniger ein festes Princip der Erkentniß. Das Enthymem des Des Cartes: Cogito, ergo sum, kleidete Gassendi in Beziehung auf den vorherigen totalen Skepticismus jenes in folgenden Schluß ein: Si quis somnians, a Deo deceptus, a maligno genio delusus omnia, quae praenovit, falsa reputet, judicioque omni praehabito spoliatus sit: ille colligit, se exsistere, quia cogitat; Atqui ego somnians, a Deo deceptus omnia, quae praenovi, falsa reputo, judi-

cioque

*) Ibid. p. 261.

cioque omni praehabito spoliatus sum; Igitur ego colligo, me existere, quia cogito. Hier wird offenbar, wie es eigentlich um das Enthymem des Des Cartes stehe.

Zugleich springt hier aber auch die Sophisterey des Gassendi in die Augen. Es war dem Des-Cartes um ein Grundprincip zu thun, und für den Zweck, dieses aufzufinden, war es natürlich, daß er auf seine eigene Existenz zurückgieng. Ohne eine solche Absicht würde es allerdings lächerlich seyn, wenn ein Philosoph sich dabey lange verweilen wollte, seine eigene Existenz zu beweisen. Aber woher weiß ich denn, daß ich existire? Hierauf antwortete Des Cartes: Durch das Wissen selbst, oder, wie er es ausdrückt, durch das Denken. Nun nahm er auch das Denken als die Grundthätigkeit aller Thätigkeiten des Menschen, als das evidente Princip aller Erkentniß an. Die Art, wie Gassendi das Enthymem des Gassendi parodirte, hebt doch die Bündigkeit desselben nicht auf, obgleich es beym ersten Blicke so scheint. Wer alles für falsch hält, sey es nun weil er träumt, oder weil ein böses Dämon ihn betriegt, der denkt auf jeden Fall; und wenn er aus diesem Denken auf seine Existenz schließt, ist der Schluß nichts weniger als ungültig. Der Uebergang vom Skepticism zum Dogmatism ist hier ganz unvermeidlich.

Des Cartes erklärte die Seele für eine denkende Substanz, weil er in dem reinen Denken seiner selbst nichts Körperliches antraf. Gassendi persifflirte diese Behauptung, und redete den Des Cartes persönlich O anima! an, was dieser jenem mit der Anrede O caro! erwiederte: eine Neckerey, die beyde

gegen-

gegenseitig in ihren Responsionibus und Instantiis öfter wiederholten. In Beziehung auf die Behauptung selbst warf Gassendi ein, daß die Thätigkeit der Seele nicht bloß im Denken bestehe, sondern auch im Empfinden, Ernähren, im Bewegen des Körpers; daß also die Erklärung: die Seele sey eine denkende Substanz, einseitig und nicht erschöpfend sey; aus ihr folglich auch die Unkörperlichkeit der Seele sich nicht erweisen lasse. Manche andere Raisonnements, welche Gassendi gegen die Cartesische Behauptung vorbrachte, sind in der That bloße Cavillationen.

Den lebhaftesten Angriff machte Gassendi auf den Beweis des Des Cartes vom Daseyn Gottes, nicht als ob er dieses selbst bezweifelt hätte, sondern nur um die Schwäche und Unbündigkeit jenes aufzudecken *). Vorläufig focht er das vom letztern aufgestellte Kriterium des Wahren an: Was im Bewußtseyn deutlich erkannt wird, ist wahr. Es hat große Köpfe gegeben, sagt er, die zuverlässig sehr Vieles klar und deutlich wahrgenommen hatten, und dennoch der Meynung waren, die Wahrheit sey in Gott oder in irgend einem Brunnen verborgen; sollte man nicht schon hieraus muthmaßen dürfen, daß jene Regel trieglich sey? Nimt man auf die Argumente der Skeptiker Rücksicht, so wird das klar und deutlich erkante Wahre nur dasjenige seyn, was jedem scheint. Dann zeigt sich aber, daß dem Einen eine Frucht süß und lieblich schmeckt, die der Andere bitter und widerlich findet; sollen gleichwohl beyde Empfindungen Wahrheit enthalten, so muß ein Wahres dem andern widersprechen; was doch unmöglich ist. Es bleibt

*) Ibid. p. 289.

bleibt demnach freylich der Satz übrig: Dasjenige ist wahr, was wir klar und deutlich vernehmen; aber die Frage ist nur: Wie gelangen wir zu der Einsicht, unsere Vernehmung sey so klar und deutlich, daß wir gar nicht dadurch getäuscht werden können? Gassendi erinnert hierbey den Des Cartes an sein eigenes Geständniß, wo er seinen Skepticismus schilderte, daß er vieles als gewiß und offenbar ehedem anerkannt habe, was er nachher falsch oder zweifelhaft fand. Die Antwort, welche Des Cartes auf diese Einwürfe seines Gegners gab, war sehr wenig genugthuend. Ich will sie mit seinen eigenen Worten beyfügen: Vt probes, sagt er, non esse regulam certam, quod ea, quae valde clare et distincte percipimus, sint vera, dicis, ingenia permagna, quae videntur debuisse plurima clare et distincte percipere, censuisse nihilominus rerum veritatem vel in Deo vel in puteo esse absconsam. In quo fateor, te recte ab auctoritate argumentari, sed meminisse debuisses, *o Caro*, te hic affari *mentem* a rebus corporeis sic abductam; vt ne quidem sciat, vllos vnquam homines ante se exstitisse, nec proinde ipsorum auctoritate moveatur. Quod deinde affers de Scepticis, locus est communis non malus, sed nihil probans; vt neque quod quidam pro falsis opinionibus mortem oppetant; quia probari numquam potest, illos clare et distincte percipere id, quod pertinaciter affirmant. Mit Recht rief Gassendi dem Des Cartes in seiner Instantia dieser Antwort wegen zu: Quam praeclarus es monitor! Quam in mala causa securus!

Zum Behufe seines Beweises für das Daseyn Gottes unterschied Des Cartes die Ideen in angebohrne (innatas), erworbene (adventitias), und

von

von uns selbst gebildete (factitias). Zu den erstern rechnete er z. B. die Vorstellungen vom Dinge, vom Wahren, vom Denken; zu den andern die Vorstellungen der Sonne, des Feuers, eines Schalles; zu der dritten Gattung die Vorstellungen von Sirenen, Hippogryphen u. dgl. Anfangs setzte er hinzu, es sey möglich, daß alle Ideen einen äussern Ursprung hätten, oder alle angebohren, oder alle von uns selbst gebildet wären, indem er (auf dem Puncte, wo er in seiner Meditation stand) ihren Ursprung noch nicht klar eingesehen hatte. Nachher aber fand er jenen Unterschied der Ideen durch die deutliche innere Wahrnehmung bestätigt. Gassendi erinnerte gegen denselben, daß erstlich zwischen den erworbenen und den von uns selbst gebildeten Vorstellungen in Ansehung der Quelle ihrer Objecte kein Unterschied sey; denn auch die letztern würden aus erworbenen zusammengesetzt, wie z. B. die Idee eines Centauren aus den Vorstellungen eines Menschen und eines Pferdes zusammengesetzt sey. Was aber zweytens die angebohrnen Ideen betrifft, so existiren diese gar nicht, und es läßt sich der äussere Ursprung aller derer beweisen, welche dafür gehalten werden. Habeo a mea natura, sagt Des Cartes, quod intelligam, quid sit res. Wird hier unter res nicht das Erkentnißvermögen selbst verstanden, das ohne Zweifel angebohren ist, sondern die Vorstellung eines objectiven Dinges, so ist diese eine abstracte Vorstellung, die der Verstand nicht anders bekommen haben kann, als indem er alle einzelnen Dinge auf den Gattungsbegriff zurückführte. Wie kann aber der Gattungsbegriff angebohren seyn, wenn es nicht zugleich die Vorstellungen aller der einzelnen Objecte sind, auf welche sämtlich er sich bezieht und von denen er abstrahirt wird? Demungeachtet nahm Des Cartes eine

besondere Classe von Vorstellungen an, die Sinnengegenstände angehen und äusserlich erworben werden. Sind aber Vorstellungen einzelner Dinge ihrem Inhalte nach äussern Ursprungs, so muß es auch die Vorstellung des Dinges überhaupt seyn, da diese ohne jene gar nicht möglich ist. Auch die Idee des Wahren kann nichts anders seyn, als die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande, der vorgestellt wird. Ist aber die Idee des Gegenstandes nicht angebohren, so kann auch die Idee des Wahren es nicht seyn, da diese wiederum ohne jene gar nicht möglich ist. Die Idee des Denkens kann freylich angebohren seyn, und muß es wohl seyn; denn sie ist eigentlich die Idee unsers subjectiven Erkentnißvermögens oder unserer Seele selbst. Sofern aber sich diese auf keinen Gegenstand ausser uns bezieht, ist damit nichts gewonnen; denn daß die Idee von uns selbst angebohren sey, heißt nicht mehr, als daß wir selbst existiren. Auch auf diese Einwürfe antwortete Des Cartes sehr seicht. Die von uns selbst gebildeten Ideen, meynte er, könten eben so wenig äussern Ursprungs seyn, wie es die Statuen des Praxiteles gewesen wären, ungeachtet dieser nicht den Marmor hervorgebracht habe, oder wie es die Einwürfe des Gassendi wären, obgleich er die Wörter, aus denen er sie zusammensetzte, von andern entlehnte. Das von uns selbst Bewirkte reducirte er hier also bloß auf die Zusammensetzung. Daß diese ein Product der Seele sey, leugnete aber Gassendi gar nicht. Die Idee vom Dinge überhaupt beruht auch nicht auf der vorausgesetzten Existenz concreter Dinge; es bedarf dazu nichts weiter, als daß man sich selbst als ein denkendes Ding anerkenne, ohne auf irgend andere äussere Objecte Rücksicht zu nehmen; und folglich muß die Idee des Dinges angebohren seyn. In dem

Streite

Streite über diesen Punct, was in der Erkentniß angebohren sey und was nicht, konte übrigens weder Gassendi den Des Cartes, noch dieser jenen ganz widerlegen, weil beyde den Unterschied der reinen und empirischen Erkentniß und die Gründe desselben nicht einsahen, und jeder daher von einer Seite Recht und von einer andern Unrecht hatte; so daß der Streit nothwendig unentschieden bleiben mußte.

Gassendi kam nunmehro dem Ziele seiner Gegenargumentation näher *). Da er überhaupt die Existenz angebohrner Ideen leugnete, so leugnete er auch, daß es eine angebohrne Idee der Substanz gebe, und daß diese als eine vollkommnere objective Realität vorgestellt werde, als die Accidenzen. Er behauptete im Gegentheile, daß wir von der Substanz gar keine wahre d. i. deutliche Vorstellung hätten, und daß ihr gar keine objective Realität zukomme, sondern bloß eine erdichtete. Wolle man auch der Substanz objective Realität einräumen, so sey diese zum mindesten ungleich geringer und schwächer, als die Realität in der Vorstellung der Accidenzen. Was in der Vorstellung der Substanz Realität sey, das sey aus den Vorstellungen der Accidenzen entlehnt, oder bestehe aus denselben; denn die Substanz sey nichts weiter als ein Inbegriff von Accidenzen, indem jede Substanz als ein Ausgedehntes mit einer gewissen Figur, Farbe u. w. vorgestellt werden müsse. Nun hatte Des Cartes festgesetzt, daß ausser der Idee einer endlichen Substanz, auch die Idee Gottes als einer unendlichen, ewigen, allmächtigen, allervollkommensten Substanz, des Schöpfers aller Dinge, angebohren sey. Gassendi fragte: woher er wisse, daß die unendliche vollkommenste Substanz Gott sey? Ob er

*) Ibid. p. 296.

er dies nicht aus einer vorher gefaßten Erkentniß wisse, die ihm äusserlich mitgetheilt worden, indem er gehört habe, daß Gott mit jenen Attributen gedacht werde? Ob er Gott so beschreiben würde, wenn er nie vorher etwas desgleichen vernommen hätte? Ferner: In der Idee Gottes sollte nach Des Cartes unendlich mehr objective Realität seyn, als in der Idee einer endlichen Substanz. Gassendi entgegnete, da der menschliche Verstand überhaupt nicht die Unendlichkeit fassen könne, so sey auch keine Idee in ihm, die sich auf eine unendliche Substanz bezöge. Wer also von einer unendlichen Substanz rede, der gebe einem Dinge einen Namen, von welchem er keinen Begriff habe; weil kein endliches Wesen eine gänzliche Aufhebung aller Schranken denken könne, und jeder für dasselbe denkbare Gegenstand immer ein Beschränktes seyn müsse. Dazu komt, daß die höchsten Vollkommenheiten, welche der Gottheit beygelegt zu werden pflegen, sämtlich von Dingen entlehnt sind, die wir gemeiniglich an uns selbst bewundern, z. B. der Dauer, Macht, Weisheit, Güte, Glückseligkeit, welche Eigenschaften in's Unbestimte vergrößert wir auf die Gottheit übertragen, und diese nun ein ewiges, allmächtiges, allweises, allgütiges und seligstes Wesen nennen. Die Idee von Gott, welche ein Wesen mit allen diesen Attributen darstellt, hat deßwegen nicht mehr objective Realität, als alle die endlichen Substanzen zusammengenommen haben, aus deren Vorstellungen, nur in's Unbestimte erweitert, jene Idee combinirt ist, und ohne welche diese gar nicht möglich seyn würde. Wer die Gottheit ewig nennt, hat darum nicht die geringste Vorstellung von der unendlichen Dauer derselben, die kein endlicher Geist umfassen kann; und eben so wenig hat derjenige, welcher der Gottheit Allmacht zuschreibt, einen erschöpfens-

schöpfenden Begriff von dieser Allmacht selbst. Wer kann sich endlich rühmen, daß er eine wahre Idee von Gott habe, welche diesen wirklich so darstellt, wie er ist? Wie klein müßte Gott seyn, wenn er kein anderes Wesen wäre und keine andere Eigenschaften hätte, als er nach der von unsern endlichen Vollkommenheiten abstrahirten Vorstellung desselben seyn und haben kann? Sollte man nicht glauben, daß eine geringere Proportion der Vollkommenheiten zwischen Gotte und dem Menschen wäre, als zwischen dem Elephanten und der kleinsten Milbe in der Haut ist? Gesetzt, es machte sich Jemand aus den von ihm wahrgenommenen Vollkommenheiten der Milbe eine Idee vom Elephanten, und erklärte dieselbe für wahr und treffend; würde man ihn nicht für albern halten? Wie soll man also von dem urtheilen, der sich aus den wahrgenommenen Vollkommenheiten des Menschen eine Idee von Gott bildet, und diese für wahr und treffend erklärt? Gott ist vielmehr in einem unendlichen Abstande über allen unsern Begriff erhaben, und wenn unser Geist sich zur Betrachtung desselben erhebt, so wird er von der Herrlichkeit desselben so geblendet, daß er ganz vor ihm verschwindet. Es ist daher Anmaßung, wenn wir eine Idee von ihm zu besitzen wähnen, die ihn seinem Wesen nach darstellte; wir können nichts weiter thun, als daß wir nach der Analogie unsrer Natur und der Vollkommenheiten, die wir im Weltalle antreffen, uns eine Idee von Gott bilden, die aber als solche immer das Erzeugniß eines endlichen Wesens bleibt, und keine größere objective Realität hat, als die Substanzen, von deren Merkmalen sie entlehnt oder nach welchen sie gebildet ist.

Des Cartes bemerkte gegen dieses Raisonnement des Gassendi sehr richtig, daß die Substanz

als solche nicht in dem Inbegriffe der Accidenzen liegen könne, sondern von diesen wesentlich verschieden sey; denn der Grund der Verbindung der Accidenzen zu einem beharrlichen Ganzen könne auf keine Weise in ihnen selbst gesucht werden. Daß er die Attribute Gottes nur so bestimt habe, wie er sie durch Unterricht von Andern vernahm, gab Des Cartes als möglich zu, sofern sich hiervon das Gegentheil nicht erweisen ließ; aber nun fragte er: wie denn die ersten Menschen, von denen die Attribute Gottes vernommen worden seyen, zur Idee von denselben gelangt wären? Hätten sie dieselbe aus sich selbst geschöpft, so sey nicht einzusehen, warum nicht auch er eben diese Idee aus sich selbst hätte schöpfen können; wäre sie ihnen aber von Gott offenbart worden, so müsse Gott doch nothwendig existiren. Bey dem Einwurfe des Gassendi, daß, wer von einem unendlichen Objecte rede, einem Dinge einen Namen gebe, von welchem er keinen Begriff habe, bemerkte Des Cartes, daß hier ein den Schranken unserer Vernunft angemessener Begriff des Unendlichen, welchen doch jeder der Erfahrung gemäß in seinem Bewußtseyn antreffe, verwechselt werde mit einem Begriffe, der dem Gegenstande selbst völlig adäquat sey, desgleichen kein Mensch so wenig vom Unendlichen, als von irgend einem andern noch so geringfügigen Gegenstande haben könne. Des Cartes leugnete ferner, daß die Idee von Gott als dem vollkommensten Wesen weniger objective Realität habe, als die Idee einer endlichen Substanz. Gassendi selbst gebe zu, daß die von endlichen Dingen abstrahirten Vollkommenheiten, welche wir auf die Gottheit übertragen, durch unsern Verstand in's Unbestimte erhöht und erweitert würden. Diese erhöhten Vollkommenheiten müßten doch mehr Realität haben, als die nicht erhöhten.

Ueber-

Ueberdem woher kann die Fähigkeit des Verstandes, endliche Vollkommenheiten in's Unendliche zu erhöhen, rühren, wenn sie nicht daher rührt, daß wir die Idee einer über alles Endliche unendlich erhabenen Substanz d. i. der Gottheit, in uns haben? Daß endlich Gott, wie Gassendi meynte, sehr klein vorgestellt würde, wenn er nicht größer und erhabner seyn sollte, als er von uns gedacht wird und werden kann, ist nicht minder falsch. Gott wird als unendlich vorgestellt, und etwas Größeres als das Unendliche kann nicht existiren. Gott sich im Verhältniße zum Menschen einzubilden, wie einen Elephanten im Verhältniße zur Milbe, sey freylich höchst abgeschmackt; dies sey aber auch, erklärte Des Cartes, ihm nicht in den Sinn gekommen; er rede von einem Verstandesbegriffe von Gott, nicht von einer bildlichen Vorstellung desselben.

Gassendi ließ es in seiner Instantia auf diese Antwort des Des Cartes nicht an neuen trifftigen Gegenerinnerungen fehlen. Er behauptete, daß die Substanz objectiv genommen ohne die Accidenzen in ein Nichts verschwinde, ihr also keine Realität unabhängig von den Accidenzen beygelegt werden könne. Hier war abermals ein Punct, wo beyde Philosophen einander gegen über standen, ohne daß einer den andern widerlegen konte. Des Cartes konte darauf bestehen, daß das Beharrliche in unsern Vorstellungen der Dinge nicht in den Accidenzen, die immer wechseln, seinen Grund haben könne; gleichwohl konte er weder die Objectivität des Begriffes der Substanz legitimiren, noch auch die Nothwendigkeit der Synthesis zwischen Substanz und Accidens erklären. Auf der andern Seite konte auch Gassendi darauf bestehen, daß die Substanz ohne die Accidenzen objectiv

Nichts sey; wiewohl er eben so wenig darzuthun vermochte, wie aus dem Inbegriffe der Accidenzen jemals die Substanz werde. Da Des Cartes eingeräumt hatte, daß die Idee von Gott den ersten Menschen durch göttliche Offenbarung selbst mitgetheilt seyn könne; in diesem Falle aber Gott nothwendig existiren müsse; so fand Gassendi hierin eine Bestätigung seines Einwurfs: daß der Mensch nicht nothwendig die Idee von Gott aus sich selbst schöpfe, und also die Behauptung des Des Cartes vom Gegentheile durch ihn selbst widerlegt. Auch in den übrigen Erinnerungen des Letztern fand er nur Uebereinstimmung mit seinen eigenen Meynungen.

Der Cartesische Beweis des Daseyns Gottes stützte sich vornehmlich auf den Schluß: Die Idee von Gott als dem vollkommensten Wesen, die im Bewußtseyn des Menschen liegt, und ihm durch einige Reflexion vergegenwärtigt wird, kann die Seele als endliche unvollkomne Substanz nicht selbst hervorgebracht haben. Sie muß also von Gott unmittelbar der menschlichen Seele eingepflanzt seyn. Hieraus aber fließt nothwendig, daß ein vollkommenstes Wesen (Gott) objectiv existire *). Zugestanden, erwiederte Gassendi, daß der Mensch die Idee eines vollkommensten Wesens a priori in sich habe, was, wie aus dem Vorherigen erhellt, noch sehr problematisch ist; so kann doch die Folgerung des Des Cartes, daß diese Idee von Gott selbst der Seele eingepflanzt seyn, also nothwendig Gott existiren müsse, nicht für bündig gelten. Der Mensch hat in seinem Bewußtseyn nicht bloß die Idee von Gott als unendlicher Substanz, sondern auch Ideen von einem unendlichen Universum, von unend-

lichen

*) Ibid. p. 307.

lichen Welten, unendlichen Principien u. w. Soll der obige Cartesische Schluß bündig seyn, so kann der Mensch auch diese nicht selbst erzeugt, sondern das unendliche Universum, die unendlichen Welten und Principien selbst, müssen sie ihm eingepflanzt haben. Diesen letztern Schluß wird aber Des Cartes selbst so wenig, wie irgend ein Anderer, für gültig halten. Wie kann also der obige Schluß auf das Daseyn Gottes beweisend seyn? — Dieser Einwurf muß den Des Cartes in große Verlegenheit gesetzt haben; denn in seiner Antwort, die andere schon vorher erörterte Puncte angeht, berührte er denselben gar nicht. Durch die Anmaßung, womit er die Antwort anfängt: Hic nulla habes, quae non jam ante dixeris et a me fuerint explosa, verschlimmerte er seine Sache gar sehr; da Gassendi dadurch gereizt wurde, jenen Einwurf noch mehr hervorzuheben. Auch mußte er nun einen bittern höhnischen Tadel darüber erfahren, daß er die ältern Beweise für das Daseyn Gottes verworfen, und dafür einen aufgestellt habe, den er nicht anders gegen Einwürfe zu schützen wisse, als daß er diese durch Anmaßung eludire.

Ein Hülfsbeweis, welchen Des Cartes für das Daseyn Gottes gebraucht hatte, war dieser: Wenn der Mensch zweifelt, oder etwas begehrt, so wird er sich bewußt, daß ihm etwas fehle, und daß er nicht durchaus vollkommen sey. Dies wäre aber nicht möglich, wenn er nicht a priori die Idee eines vollkomnern Wesen hätte, aus dessen Vergleichung mit ihm selbst er seine Mängel erkennte. Gassendi glaubte das Bewußtseyn des Mangels und der Unvollkommenheit anders erklären zu können, ohne daß es nöthig wäre, eine angebohrne Idee des vollkommensten Wesens

sens zu Hülfe zu nehmen. Der Mensch erkennt sich sehr bald als einen unendlich kleinen Theil des Universums; er macht den natürlichen Schluß, daß mehr Vollkommenheit im ganzen Universum, als in einem Theile desselben sey; und so entsteht auch natürlich die Idee in ihm, daß es überhaupt etwas Vollkomneres ausser ihm gebe, durch dessen Vergleichung mit seinem eigenen Wesen und Zustande er die Unvollkommenheit des letztern wahrnimt. Ferner ist zu erwägen, daß wenn der Mensch auch die Idee eines vollkommensten Wesens hat, daraus gar nicht folge, daß ein Wesen objectiv existire, welches dieser Idee entspricht. Aber der Mensch hat nicht einmal die adäquate Idee eines vollkommensten Wesens. Die Idee drückt nur ein unbestimt vollkommenes Wesen aus, das sich der Unendlichkeit nähert, ohne sie zu erreichen. Stimte also das objective Wesen mit jener Idee auf's genaueste überein, so würde es ebenfalls nur unbestimt vollkommen seyn, und sich ewig der Unendlichkeit nähern, wiewohl niemals wirklich unendlich seyn *).

Auch diese Einwürfe Gassendi's beantwortete Des Cartes nur zum Theile, und gerade den wichtigsten ließ er unbeantwortet, daß der Mensch sich als eine unvollkomne Substanz zu erkennen vermöge, ohne die Idee seiner selbst mit der Idee der Gottheit als des vollkommensten Wesens zu vergleichen. Darauf, daß wenn auch unserer Idee von Gott ein objectives Wesen correspondirte, dieses nur sich dem Unendlichen nähern, nicht aber wirklich unendlich seyn würde, erwiederte er sehr treffend: Die Gottheit objectiv würde nicht wirklich unendlich seyn, wenn ein endliches Wesen eine völlig adäquate Idee von ihr zu haben vermöchte; daß

also

*) Ibid. p. 313.

also die Idee von Gott nur ein sich dem Unendlichen näherndes Wesen darstelle, beweise die wirkliche objective Unendlichkeit dieses vielmehr, als daß sie dadurch widerlegt werde.

Des Cartes hatte behauptet: Ohne Voraussetzung eines unendlichen Wesens könne überall nichts entstehen oder existiren; das Daseyn einer jeden endlichen Substanz sey eine fortwährende Schöpfung in jedem Momente der Zeit, weil jedes einzelne Zeitmoment von dem andern unabhängig sey; diese Schöpfung aber sey ohne die unendliche Gottheit unmöglich. Gassendi leugnete nicht, daß es gewisse Wirkungen gebe, die der fortdauernden Thätigkeit ihrer Ursachen nothwendig bedürften, falls sie selbst fortdauern sollten. Das Sonnenlicht hört auf, so wie die Thätigkeit der Sonne aufhört. Allein es giebt auch Wirkungen, die fortdauern, auch wenn ihre Ursachen nicht weiter thätig, ja wenn diese sogar zerstört oder ganz vernichtet sind. Zu der letztern Art der Wirkungen gehört der Mensch selbst in Beziehung auf die physischen Ursachen, die ihn hervorgebracht haben. Aber die Momente der Zeit sind von einander unabhängig; wie kann also eine endliche Substanz fortdauern eine Reihe von Zeitmomenten hindurch, wenn sie nicht in jedem Momente gleichsam von neuem geschaffen oder durch unmittelbare göttliche Assistenz erhalten wird? — Gassendi verwarf diese behauptete Unabhängigkeit der einzelnen Zeitmomente von einander schlechthin. Im Gegentheile, sagt er, es hängt nichts mehr und inniger zusammen, als die Zeit, und alle übrige Stetigkeit der Dinge ist auf die Stetigkeit der Zeit gegründet. Angenommen aber auch, die Zeit bestände aus lauter discreten Momenten: was hat dies mit der Schöpfung,

oder der unaufhörlichen Wiederschöpfung der endlichen Substanzen, insbesondre des Menschen, gemein? Es existirt im Menschen ein Princip, welches ihm dafür bürgt, daß er auch im nächstfolgenden Momente da seyn werde; zwar nicht nothwendig, denn jenes Princip vermag nicht jede äussere zerstörende Ursache abzuhalten; aber doch wahrscheinlich nach dem natürlichen Laufe der Ursachen und Wirkungen. Dieses Princip bewirkt die Existenz, nicht indem es in jedem Momente von neuem schafft, sondern als Princip der Fortdauer des Erschaffenen, wenn keine äussere zerstörende Ursache eintritt. Der Mensch und jede endliche Substanz hangen allerdings in ihrem Daseyn von einem von ihnen verschiedenen Wesen ab; aber keinesweges so, daß sie in jedem Momente durch dieses auf's neue hervorgebracht würden, sondern daß es die Ursache ihrer Fortdauer eben dadurch ist, daß es die Ursache ihres Daseyns überhaupt war.

Diesen Einwendungen Gassendi's begegnete Des Cartes sehr scharfsinnig, obwohl er doch seine eigene Thesis nicht erwies. Gott ist die Ursache des Daseyns der endlichen Substanzen nicht bloß nach ihrem Entstehen (secundum fieri), sondern auch nach ihrem Seyn (secundum esse). Sein Einfluß auf die Existenz der Substanz muß also bey der Erhaltung derselbe seyn, der er bey der Schöpfung war; und so kann die Erhaltung nichts anders, als eine fortdauernde Schöpfung seyn. Legt man den endlichen Substanzen ein Princip bey, durch sich selbst fortzudauern; so räumt man dem Geschöpfe ein Vermögen ein, was nur der Schöpfer haben kann, weil jenes nun unabhängig von einem andern Wesen in seinem Seyn beharrt; und dem Schöpfer bürdet man eine Unvoll-

vollkommenheit des Geschöpfes auf, weil er itzt eine positive Thätigkeit auf das Nichtseyn der Substanz richten muß, sobald er will, daß ihre Existenz aufhören soll. Dies letzte Raisonnement des Des Cartes hat geringern Werth, als das erste. Wenn die endliche Substanz auch in sich selbst einen Grund der Fortdauer hat, wird sie dadurch ihrem Seyn nach nichts weniger als vom Schöpfer völlig unabhängig; denn eben den Grund ihrer Fortdauer verdankt sie dem Schöpfer.

Auch mit der Bestimmung der Beschaffenheit der Idee von Gott, wie sie Des Cartes gegeben hatte, war Gassendi unzufrieden. Jener wähnte, diese Idee so zu besitzen, daß weder etwas von ihr genommen, noch sie erweitert werden könne, und eben hieraus folgert er, daß dieselbe weder durch Sinnenerfahrung bewirkt, noch auch vom Verstande selbst erzeugt sey. Schon daraus, sagt er, daß Gott mich erschaffen hat, wird höchst glaublich, daß ich gewissermaßen ihm ähnlich und nach seinem Bilde erschaffen sey; und diese Aehnlichkeit, in welcher zugleich meine Idee von Gott enthalten ist, wird von mir durch eben das Vermögen wahrgenommen, durch welches ich mich selbst wahrnehme. Indem ich nehmlich mich selbst denke, denke ich nicht nur mich als eine unvollkomne, von einem andern Wesen abhängige, und nach etwas Höherem, Bessern, ins Unendliche strebende Substanz; sondern ich denke auch zugleich das Wesen, von welchem ich selbst abhange, und das die wirkliche unendliche Vollkommenheit und Realität ausdrückt, d. i. ich denke die Gottheit. Gassendi leugnete die Behauptungen an sich nicht: daß ein Gott sey; daß er das vollkommenste Wesen sey; daß der Mensch nach dem göttlichen

Eben-

Ebenbilde geschaffen sey; besonders sofern diese Sätze auf religiösem Glauben beruhen; aber er leugnete die Bündigkeit der Raisonnements, wodurch Des Cartes sie aus Vernunftgründen erwiesen zu haben meynte. Es ist falsch, daß die Idee von Gott, die uns angebohren seyn soll, keines Zuwachses, überhaupt keiner Aenderung fähig sey. Kann nicht ein weiserer Mensch uns Eigenschaften Gottes lehren, oder ein höheres Wesen uns dergleichen offenbaren, die wir noch nicht kennen? Kann nicht die Erkentniß Gottes, die wir vielleicht in einem künftigen Zustande erhalten, in Vergleichung mit der, welche wir gegenwärtig besitzen, um so viel vollkomner werden, daß die letztere uns nur als Traum und Wahn erscheint? Müssen wir nicht auf die Vollkommenheiten Gottes analogisch aus den Vollkommenheiten der erschaffenen Dinge schließen, und lernen wir nicht diese nach und nach immer genauer kennen, folglich auch jene? — Wenn auch die Religion lehrt, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sey; läßt sich dies auch aus Vernunftgründen beweisen, und wird hier nicht Gott zu einem menschenähnlichen Wesen (hominiformis) gemacht? An tu, fragt Gassendi seinen Gegner, cum sis pulvis et cinis, praesumere te similem potes aeternae illi, incorporeae, immensae, perfectissimae, glorioſissimae, et quod caput est invisibilissimae incomprehensibilissimaeque naturae? An illam de facie novisti, vt tecum ipsa comparans asseverare conformem possis? — Das göttliche Ebenbild im Menschen soll daraus erhellen, daß Gott den Menschen geschaffen hat. Gerade das Gegentheil erhellt hieraus, antwortete Gassendi. Das Geschöpf kann seinem Schöpfer nur ähnlich werden, wenn es durch Mittheilung der Natur desselben entstanden ist, wie Kinder den Eltern ähnlich werden; nicht

nicht aber, wenn es nach einer Idee aus einem objectiven Stoffe gebildet wurde. Niemand wird behaupten, daß ein Haus seinem Baumeister ähnlich sey. Der Mensch aber ist nicht von Gott erzeugt, sondern nach einer Idee von ihm geformt worden; also kann aus der Schöpfung des Menschen durch die Gottheit nicht die Gottähnlichkeit desselben bewiesen werden. Dazu komt, daß wenn der Mensch sich selbst als unvollkomne Substanz erkennt, und daraus auf das Daseyn Gottes als des vollkommensten Wesens schließt, eben der Gegensatz zwischen einem unvollkomnen und vollkomnen Wesen die Aehnlichkeit jenes mit diesem ganz aufhebt.

Des Cartes setzte diesen Einwürfen Gassendi's wiederum folgende Bemerkungen entgegen. Jede Idee von einem Objecte muß das Wesen des Objectes darstellen; wird ihr also etwas genommen oder hinzugesetzt, so wird sie Idee eines andern, und ist nicht mehr Idee desselben Objects. Hat nun Jemand eine Idee von Gott, der etwas genommen oder hinzugefügt werden kann, so ist diese nicht die Idee des wahren, sondern eines falschen Gottes. Hat hingegen Jemand die Idee des wahren Gottes einmal gefaßt, so können freylich neue Vollkommenheiten Gottes entdeckt werden, die vorher nicht bemerkt waren; aber dadurch wird die Idee Gottes überhaupt nicht vergrößert; sie wird nur deutlicher und bestimter, weil alle jene Merkmale schon vorher in ihr enthalten seyn mußten, sofern es die wahre Idee von Gott war. Die Idee eines Triangels wird nicht vergrößert, wenn man auch nachher einzelne Eigenschaften desselben wahrnimt, die man vorher nicht kannte. Die Idee Gottes überhaupt wird gar nicht von uns successive gebildet nach der Analogie der wahr-

genommenen Vollkommenheiten der endlichen Creaturen; sondern sie entsteht ganz und auf einmal dadurch, daß wir uns ein unendlich vollkommnes Wesen denken. Durch die Behauptung, der Mensch sey nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffen, wird Gott durchaus nicht zu einem menschenähnlichen Wesen gemacht; eben so wenig wie Alexander einem Gemählde, das etwa Apelles von ihm gemacht hätte, gleich geworden seyn, und also auch aus Holz und Farben, nicht aus Fleisch und Bein, bestanden haben würde. Der unendliche Verstand Gottes wird doch offenbar durch den endlichen Verstand des Menschen nachgeahmt, und insofern läßt sich allerdings sagen, daß der Mensch ein Ebenbild Gottes, und als solches geschaffen sey, wiewohl in unendlicher Entfernung.

Wenn Gott das vollkommenste Wesen ist, so ist er auch das wahrhafteste, und kann folglich den Menschen nicht täuschen wollen. Wie ist es zu erklären, daß das Erkentnißvermögen des Menschen dennoch dem Irrthume unterworfen ist? Des Cartes löste dies Problem theils dadurch, daß der Mensch ein unvollkommnes und gleichwohl freyes Wesen sey, also die Wahrheit nicht immer erkennen könne und wolle; theils dadurch, daß der Mensch eine Idee vom Negativen habe, und ein wirkliches Object oder eine wirkliche Eigenschaft desselben auch als nicht wirklich zu denken vermöge. Hiermit, erinnerte Gassendi, ist das obige Problem noch gar nicht auf eine befriedigende Weise gelöst. Es läßt sich wohl einsehen, wie der Irrthum des Menschen möglich sey? aber nicht, warum Gott dem Menschen nicht ein Erkentnißvermögen verlieh, das ganz vom Irrthume befreyt war? Auf der einen Seite behauptet Des Cartes eine Idee von

Gott

Gott als dem allmächtigen, allweisen und allgütigen Wesen zu haben, und auf der andern nimt er dennoch unvollkomne Werke desselben an. Wenn Gott vollkomnere Werke hervorbringen konte, und sie nicht wirklich hervorbrachte, so ist dies ein Beweis, entweder daß die Voraussetzung falsch ist, und er nicht vollkomnere Werke hervorbringen konte; oder daß er sie nicht hervorbringen wollte; dann würde Gott aber ein unvollkommes Wesen insoferne seyn, als er bey der Schöpfung das Unvollkomne dem Vollkommen vorzog. Da das obige Problem in der That nicht aufgelöst werden kann, weil es seinem Gegenstande nach transscendent ist, so schlug Des Cartes diese Einwürfe des Gassendi sehr vernünftig durch die Antwort nieder: Man dürfe sich nicht darüber wundern, wenn Gott Manches gethan habe, wovon sich kein Grund einsehen lasse. Eine Zahl anderer subtiler Argumentationen, um die Vollkommenheit Gottes als Schöpfers mit der Möglichkeit des Irrthums beym Menschen zu vereinbaren, welche Des Cartes vorbrachte, und die Gassendi wieder bestritt, muß ich hier, um nicht zu weitläufig zu werden, übergehen *).

Auf die Supposition des Daseyns Gottes und die Wahrhaftigkeit desselben hatte Des Cartes übrigens die Wahrheit und Gewißheit aller unserer Erkentniß gegründet; sofern sie im Bewußtseyn Deutlichkeit und Evidenz hat. Wird kein Gott angenommen, so giebt es auch keine wahre Erkentniß überhaupt. Wir sehen z. B. ein, daß die drey Winkel eines Triangels zwey rechten Winkeln gleich seyen, und vermöge der Demonstration ist uns dieses evident. Inzwischen könte man doch

*) Ibid. p. 351 sq.

doch zweifeln, ob der Satz wahr sey, so lange man nichts von Gott weiß. Denn wer bürgt uns dafür, daß wir vermöge unserer natürlichen Einrichtung nicht auch in Ansehung dessen irren können, was wir auf's evidenteste erkennen; zumal wenn wir bedenken, wie vieles wir für wahr gehalten haben, was wir doch hernach als falsch erkannten? Sobald hingegen die Existenz Gottes vorausgesetzt wird, von dem alles Vorhandene abhängt, und der als das wahrhaftigste Wesen nicht täuschen kann; so werde ich überzeugt, daß Alles, was ich klar und deutlich wahrnehme, auch nothwendig wahr sey.

Gassendi meynte, es werde wohl Niemand dem Des Cartes Glauben beymessen, wenn er versichere, daß er vorher, ehe er das Daseyn Gottes nach seiner Art bewies, von der Wahrheit geometrischer Demonstrationen minder überzeugt gewesen wäre, als nachher. Diese Demonstrationen sind ihrer Natur nach so evident, daß sie den Beyfall erzwingen. Auch nahm Des Cartes das Cogito, ergo sum als unbezweifelbar evident an, obgleich das Daseyn Gottes noch nicht von ihm eingesehen war. Die geometrischen Wahrheiten sind sogar gewisser, als das Daseyn Gottes, seine Eigenschaften, die Schöpfung der Welt u. w., da bekantlich viele hierüber gestritten haben und noch streiten, denen es nicht einfällt, jene in Zweifel zu ziehen. Wenn Jemand gefragt wird, warum er gewiß sey, daß die drey Winkel eines Triangels zwey rechten gleich wären? so wird er zuverlässig nicht antworten: Weil ich weiß, daß ein Gott ist, und dieser mich nicht täuschen kann; sondern er wird sich auf die unmittelbare Evidenz der Demonstration berufen. Des Cartes bemerkte gegen diesen Einwurf, daß die Skeptiker auch

an

an der Wahrheit der geometrischen Demonstrationen gezweifelt hätten; was sie nicht gethan haben würden, wenn sie eine gründliche Erkentniß von Gott, wie die Cartesische Schlußreihe dieselbe gewähre, gehabt hätten. Daß Gassendi sich durch diese Bemerkung nicht widerlegt glaubte, bedarf keiner Erinnerung.

Gassendi bestritt weiter den vom Des Cartes angenommenen Grund des specifischen Unterschiedes zwischen Geist und Körper: daß jener eine bloß denkende absolut einfache; dieser eine ausgedehnte Substanz sey *). Er vermißte einen Beweis, daß der Seele nichts weiter als das Denken zukomme; daß nicht auch das Princip des Empfindens und eine Kraft der Bewegung in ihr enthalten sey; ferner daß das Denken nicht Wirkung einer feinern Materie seyn könne, die in der gröbern, aus welcher der übrige Körper besteht, existire, und diese als ihr Organ behandle. In seiner Antwort lieferte Des Cartes einen solchen Beweis nicht; er berief sich nur wiederum auf das schon erwähnte Argument, und entschied mit einem Machtspruche. Dagegen brachte wiederum Gassendi mehrere Gründe für die entgegengesetzte Meynung vor. Wäre die Seele unkörperlich, so ist unbegreiflich, wie sie die Vorstellungen körperlicher Gegenstände empfangen könne. Eben so wenig scheint die Seele unausgedehnt seyn zu können, sofern sie mit dem Körper als einer ausgedehnten Substanz existirt. Hierauf erwiederte Des Cartes, daß die Vorstellungen körperlicher Dinge in der Seele keine Bilder (species), sondern reine Gedanken (Ideen, purae intellectiones) seyen; die Imagination bedürfe eines Bildes, und auf

dies

*) Ibid. p. 357 sq.

dieses beziehe sich der Geist, ohne darum das Bild selbst als etwas Materielles in sich aufzunehmen. Den Beweis, daß die Seele ausgedehnt seyn müsse, weil sie mit einer ausgedehnten Substanz, dem Körper, verbunden sey, erklärte Des Cartes für ohngefähr so bündig, als wenn Jemand bewiese, weil der Bucephalus wiehere und Töne hervorbringe, die auf Musik bezogen werden könten, so müsse er selbst eine Musik seyn. Ist auch der Geist mit dem ganzen Körper vereinigt, so folgt daraus nicht, daß er durch den ganzen Körper ausgedehnt sey; denn nur das Denken gehört zum Begriffe desselben, nicht aber die Ausdehnung. Der Geist denkt auch die Ausdehnung nicht dadurch, daß ein ausgedehntes Bild derselben in ihm ist; ob er sich gleich durch seine Beziehung auf ein körperliches Bild dasselbe als ausgedehnt einbildet. Endlich braucht der Geist nicht nothwendig Körper zu bewegen.

In Hinsicht auf die Möglichkeit der Vorstellung körperlicher Dinge für ein geistiges Subject reducirte sich itzt der Streit zwischen Gassendi und Des Cartes auf die Frage: ob Körper nicht bloß durch Imagination, sondern auch durch einen reinen Verstandesbegriff (per intellectionem) erkannt werden könten? Wenn ich mir ein Blatt Papier vorstelle, sagt der erstere, mit seiner Länge, Breite, Figur, Farbe; so bilde ich mir das Blatt Papier nicht bloß ein, sondern ich denke es auch; sollte ich es nun nicht auf dieselbe Weise durch das Bild denken, wie ich es durch das Bild mir einbilde? Wenn also zu der Einbildung eines körperlichen Objects ein materielles Bild erfoderlich ist, was Des Cartes zugesteht, wie will er beweisen, daß eben dieses nicht auch zu der Verstandesidee

des

desselben Objects erforderlich sey? Ferner die Thätigkeit des Verstandes mag unkörperlich seyn; aber nicht minder ist es nach Des Cartes die Thätigkeit der Imagination; es sind immer Thätigkeiten desselben Geistes, die denselben Charakter der Substanz, in welcher sie ihren Grund haben, an sich tragen müssen. Wird demnach für die Imagination ein materielles Bild verlangt, so bedarf auch der Verstand desselben. Dann kehrt aber die obige Frage zurück: wie ist es möglich, daß eine unkörperliche Substanz, dergleichen die Seele seyn soll, materielle Bilder von körperlichen Gegenständen aufnehmen könne?

Bey der Verworrenheit und Dunkelheit, in welcher damals noch die Lehre von der Natur der Vorstellungen lag, war es nicht möglich, daß Gassendi und Des Cartes auch über diesen Punct hätten einig werden können. Unstreitig kann der Verstand durch bloßes reines Denken keinen körperlichen Gegenstand erkennen; dieser muß zugleich durch die sinnliche Anschauung gegeben seyn; und insofern irrte Des Cartes, wenn er eine pura intellectio rei corporeae annahm, die sich nach ihm zwar auf die Imagination (sinnliche Anschauung) bezieht, aber doch selbst nichts sinnliches enthält, obgleich der Körper wirklich durch sie (nicht etwa die reine Synthesis überhaupt) gedacht wird. Allein daß die sinnliche Anschauung nothwendig ein materielles Bild seyn müsse, und hieraus das Ausgedehntseyn der Seele folge, wie Gassendi meynte, war eine unerweisliche Behauptung. Des Cartes schadete seinem eigenen Systeme mehr, als er nöthig hatte, indem er auch für die Imagination eines Körpers ein materielles Bild desselben verlangte.

Ungeachtet Des Cartes die Geistigkeit der Seele annahm, so behauptete er doch zugleich die innigste Vereinigung und gleichsam Vermischung derselben mit dem Körper. Die Empfindungen des Schmerzes, des Hungers, Durstes u. w., sagt er, lehren, daß die Seele nicht etwa so dem Körper gegenwärtig ist, wie der Schiffer dem Schiffe, sondern daß sie mit dem Körper auf's engste zu Einem Wesen verbunden sey. Wäre das nicht, so würde die Seele, da sie nichts anders als wie eine denkende Substanz ist, bey Verletzungen des Körpers keinen Schmerz empfinden; sondern sie würde bloß einen Begriff von der Verletzung bekommen, wie der Schiffer eine Vorstellung davon bekomt, wenn in seinem Schiffe etwas zerbrochen wird, ohne die Verletzung des Schiffs selbst zu empfinden. Wäre der Körper der Speise und des Tranks bedürftig, so würde man dies Bedürfniß desselben denken; aber nicht die dunkeln verworrenen Empfindungen des Hungers und Durstes haben. Denn diese Empfindungen sind lediglich Zustände, die in der Vereinigung des Körpers mit der Seele ihren Grund haben.

Diese Behauptungen tadelte Gassendi an und für sich nicht; aber er forderte vom Des Cartes eine befriedigende Erklärung: wie die Vereinigung des Körpers mit der unkörperlichen, unausgedehnten, untheilbaren Seele möglich sey? Ist die geistige Seele nicht einmal so groß als ein Punct: wie kann sie mit dem ganzen Körper vereinigt seyn? Wie läßt sich ihre Vereinigung wenigstens mit dem Gehirne, oder auch nur mit einem kleinem Theile desselben, der doch immer ausgedehnt ist, begreifen? Wenn die Seele überhaupt keine Theile hat, wie kann sie mit den Theilen des Körpers vermischt werden? Denn daß eine Sub-

stanz mit Theilen einer andern Substanz vermischt werde, ist unmöglich, falls jene nicht selbst Theile hat. Ist aber die Seele ein ganz vom Körper specifisch verschiedenes Wesen, wie wird sie mit ihm so vereinigt, daß beyde nur Ein Wesen ausmachen? Wir finden schon darin Schwierigkeit, wie sich ein Stein und die Luft (z. B. beym Bimsteine) zu einer Substanz verbinden können; und doch ist die Verwandtschaft zwischen dem Steine und der Luft noch ungleich größer, als zwischen dem Körper und der ganz unkörperlichen Seele. Muß ferner nicht die Vereinigung durch die innigste Berührung geschehen? Wie kann aber eine Berührung bey einer unkörperlichen Substanz statt finden? Des Cartes selbst gesteht, daß er Schmerz empfinde; aber wie kann eine unkörperliche Substanz des Schmerzes fähig seyn? Der Schmerz kann nur die Folge einer gewissen Trennung oder Zerreissung von Theilen eines Dinges seyn, daß die Verbindung derselben durch irgend eine äussere Ursache unterbrochen und aufgehoben wird. Der Zustand des Schmerzes ist ein widernatürlicher Zustand; nun ist aber nicht einzusehen, wie ein einfaches, untheilbares, unveränderliches Wesen in einen widernatürlichen Zustand übergehen möge? Der Schmerz ist ferner eine Veränderung, oder wenigstens von einer Veränderung begleitet; wie kann aber eine Substanz verändert werden, die untheilbarer als ein Punct ist, die nicht eine andere Substanz werden, oder aufhören kann zu seyn, was sie ist, ohne Nichts zu werden? Endlich wenn der Schmerz im Arme, Fuße und andern Theilen des Körpers zugleich empfunden wird, müssen denn nicht in der Seele verschiedene Theile seyn, in welchen die Seele die verschiedenen Schmerzempfindungen aufnimt, indem

dem sie sonst die verschiedenen Empfindungen gar nicht würde unterscheiden können?

Die Wegräumung dieser Einwürfe ist für die neuere Philosophie nicht schwer; wohl aber war sie es für den Des Cartes. Er beschuldigte seinen Gegner, daß er die Vereinigung der Seele mit dem Körper eben so, wie die Vereinigung zweyer Körper beurtheile: eine Beurtheilungsart, die gleichwohl, wegen der ganz heterogenen Beschaffenheit der Seele und des Körpers hier gar nicht anwendbar sey. Daß die Seele Theile im Körper wahrnehme, daraus fließe gar nicht, daß sie selbst aus Theilen bestehe. Ueberhaupt sey es eine falsche Behauptung, daß alles, was der Geist wahrnimt und erkennt, auch in ihm enthalten seyn müsse. Wollte man dies annehmen, so erkenne der Geist auch die Größe der Erde, müsse also dieselbe in sich enthalten, ausgedehnt und noch größer als die Erde seyn.

Daß Gassendi durch diese Antwort des Des Cartes nicht befriedigt wurde, ist leicht zu erachten. Gerade weil Seele und Körper von durchaus heterogener Natur sind, wird nach der Möglichkeit ihrer Vereinigung gefragt. Ist die Vereinigung von Körpern erklärlich, so ist es doch die Vereinigung jener beyden Substanzen nicht; und wenn ihre Vereinigung nicht von derselben Art ist, wie bey bloßen Körpern, so verlangt man eben zu wissen, von welcher Art sie denn sey? Soll ferner die Seele nicht deßhalb körperlich seyn, weil sie die Empfindungen verschiedener Theile des Körpers aufnimt, so muß begreiflich gemacht werden, wie sie ungeachtet ihrer Unkörperlichkeit doch diese verschiedenen Empfindungen aufnehmen könne. Das bloße Behaupten, daß die Seele dies könne und dennoch

unkörs

unkörperlich sey, ist kein Beweis. Endlich kann der Geist nicht anders wahrnehmen und erkennen, als durch Ideen oder Bilder, welche ihm die Gegenstände objectiv darstellen. Diese Ideen müssen im Geiste enthalten seyn, und insofern erkennt der Geist nichts, was nicht zugleich in ihm enthalten wäre. Erkennt der Geist z. B. durch die Idee die Größe der Erde, so hat er unstreitig die Größe der Erde in sich, so weit dieselbe durch die Idee dargestellt wird. Daß darum der Geist ausgedehnt sey und größer als die Erde, würde noch nicht folgen. Bey diesem Schluße verwechselt Des Cartes nur die ideale Größe mit der realen.

Ich habe schon oben bemerkt, daß Des Cartes sich nicht entschließen konte, die Instantias des Gassendi förmlich zu beantworten. Er war auch damals, als die Instantiae erschienen, zu erbittert gegen denselben und zu eingenommen für sein eigenes System, als daß er die Einwürfe, welche jener gegen das letztere von neuem gemacht hatte, mit Ruhe und Unparteylichkeit hätte würdigen können. Da jedoch hernach seine Aussöhnung mit Gassendi erfolgte, so ließ er der französischen Ausgabe der Meditationes, die Clerselier im J. 1646 besorgte, einen Brief beyfügen, welcher sich auf einige in den Instantiis vom Gassendi angefochtene Hauptpuncte bezog, und mit welchem, da Gassendi selbst den Abdruck desselben gebilligt hatte, die Acten des ganzen Streits geschlossen wurden. In diesem Briefe herschte auch ein urbanerer Ton, wie er dem nunmehrigen Verhältniße des Des Cartes zum Gassendi angemessen war. Uebrigens kann der Brief nicht als eine eigentliche Beantwortung der Instantiae des Gassendi

gelten.

gelten. Er ist zu allgemein, und daher auch in wissenschaftlicher Hinsicht weiter nicht merkwürdig.

Der Charakter der Philosophie des Gassendi überhaupt ist Empirismus, von dem Epikurischen nur darin verschieden, daß jener durch den theologischen Glauben seines Urhebers modificirt war, oder vielmehr einen Zusatz vom Rationalismus erhalten hatte. Hätte Gassendi völlig consequent aus seinen Principien raisonnirt, so würde er mit der gangbaren Theologie in den offenbarsten Widerstreit gerathen seyn. Seine Philosophie hätte sich denn ganz auf Erfahrungserkentniß einschränken müssen, und alle Lehren von Gegenständen der übersinnlichen Welt, wie vom Daseyn und den Eigenschaften Gottes, von der Schöpfung der Welt, von der Vorsehung, von der Unsterblichkeit der Seele, wären von derselben ausgeschlossen worden. Allein eben darin setzte er das Eigenthümliche und den Vorzug seines Systems vor dem Epikurischen, daß er diese Lehren annahm, und auch aus Erfahrungs- und Vernunftgründen zu erweisen suchte, wobey es ihm freylich unvermeidlich war, daß er den Principien und dem wahren Charakter seines Systems untreu wurde und in den Rationalismus verfiel. Dem Gassendi selbst blieb diese seine Inconsequenz nicht verborgen, und man könte sogar vielleicht bezweifeln, ob es ihm mit seiner philosophischen Theologie und Psychologie Ernst gewesen sey, und er sich nicht vielmehr hierin nach der herschenden philosophischen Denkart seines Zeitalters bequemt habe. Es ist wenigstens sehr auffallend, daß er in seinem Streite mit Des Cartes, wo er ausdrücklich seinen Glauben an das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele versichert, diesen Glauben nicht sowohl auf seine Philosophie,

sophie, als auf die Autorität der Offenbarung stützt. Auch ist die ganze Argumentation des Gassendi gegen die Cartesianischen Beweise für das Daseyn und die Eigenschaften Gottes und für den Immaterialismus in einem hohen Grade skeptisch, und verräth eine Denkart über diese Gegenstände überhaupt, welche mit dem Dogmatismus eben dieselben betreffend in seinem Syntagma philosophicum sich nicht ganz vereinigen läßt. Inzwischen läßt sich leicht begreifen, daß der Atheismus und Casualismus des Epikur dem Gassendi auch nicht Genüge that. Daher bemühte er sich den Empirismus durch den Rationalismus zu verbessern, und so viel, wie möglich, mit der gangbaren Theologie und Psychologie einhellig zu machen, ob er gleich hierin, eben weil er die Inconsequenz seines Verfahrens fühlte, vielleicht nicht zu einer festen Ueberzeugung gelangte.

Bayle hielt den Gassendi für einen Skeptiker. Die Veranlassung zu diesem Urtheile mag theils die Vorliebe gegeben haben, welche Gassendi schon in seinem Werke gegen die Aristoteliker für den Pyrrhonismus äusserte, zu einer Zeit, wo er noch nicht mit der Epikurischen Philosophie vertraut geworden war, theils die Skepsis, die sich in seiner Bestreitung der Philosophie des Herbert und Des Cartes ausdrückt. Ein steifer Dogmatiker war Gassendi auch wirklich nicht; vielmehr verräth sich in seiner ganzen Art zu philosophiren ein Hang zum Scepticismus sehr deutlich, auch in den Schriften aus seinen reifern Jahren. Gleichwohl da man seine Philosophie gegenwärtig nur nach seinen vorhandenen Schriften beurtheilen darf, so ist er unstreitig

den

den Dogmatikern, wie wohl von der bescheidnern Classe, beyzuzählen; denn sein Syntagma philosophicum ist ein völlig dogmatisches System.

Der Empirismus des Gassendi hat auf die Philosophie, namentlich in Frankreich, größern Einfluß gehabt, als man gewöhnlich meynt. Unmittelbar nach seinem Tode nahm sich besonders Bernier desselben an, und war zugleich sein Verbreiter und Apologet gegen den Jesuiten Valois, der sich hauptsächlich deßwegen dagegen erklärt hatte, weil er mit der Lehre von der Transsubstantiation unverträglich sey. In seinem kurzen Entwurfe vom Systeme des Gassendi zeigte sich Bernier nicht nur als einen sehr einsichtsvollen Epitomator, der in den Geist desselben völlig eingedrungen war, sondern er fügte auch Manches hinzu, und benutzte die neuen Entdeckungen in der Physik, die sein Lehrer nicht hatte benutzen können. Daß er nichts weniger als ein blinder Anhänger der Lehren seines Freundes war, beweisen die Zweifel über einige der wichtigsten Behauptungen dieses, die in jenem Entwurfe enthalten sind. Ausser noch an mehrern französischen Gelehrten, den sogenannten Gassendisten, fand die Philosophie des Gassendi an dem Engländer Walter Charleton einen eifrigen Verehrer und Commentator *).

*) Zur Geschichte des Gassendismus ist sehr lehrreich: *Henrici Maji* Physica vetus noviter adornata ad principia Democriti a *Gassendo*, *Verulamio*, *Boylio*, *Derodono*, *Digbaeo* aliisque; Francof. 1689. — Die Apologie des Bernier für Gassendi gegen Valois findet sich in Bayle's Recueil de quelques pieçes curieuses concernant la philosophie de Mr. *Des Cartes*; à Amsterd. 1684. 12.

# Dritter Abschnitt.

## Geschichte und Philosophie des Thomas Hobbes und Hugo Grotius.

Ein berühmter Zeitgenosse des Des Cartes und Gassendi, der sich ebenfalls, ausser seinen Verdiensten um die Mathematik und Physik, auch durch eine originale Bearbeitung der theoretischen sowohl als der praktischen Philosophie auszeichnete, war Thomas Hobbes, gebohren im J. 1588 zu Malmesbury in der Grafschaft Wilton in England. Seine Mutter, erschreckt durch das Gerücht von der Annäherung der sogenannten unüberwindlichen spanischen Flotte, kam zu früh mit ihm nieder; ein Umstand, der indessen seiner Lebenskraft nicht nachtheilig geworden ist, da er dennoch ein sehr hohes Alter erreichte. Im vierzehnten Jahre (1603) ward er nach Oxford geschickt, wo er fünf Jahre verweilte, und vorzüglich in der Aristotelischen Philosophie Unterricht empfieng. Durch Empfehlung seiner Lehrer und Freunde in Oxford kam er in Verbindung mit dem Baronet Wilhelm Cavendish, nachherigen Grafen von Devonshire, der ihn zum Führer seines Sohnes wählte. Er bekleidete diese Stelle zwanzig Jahre hindurch, und machte auch mit dem Grafen eine Reise durch Frankreich und Italien, die ihm Gelegenheit zur Erwerbung einer genauern Kentniß der französischen und italienischen Sprache und Literatur, und zu persönlichen Freundschaftsverhältnissen mit den berühmtesten Gelehrten in jenen Ländern verschaffte.

Seine

Seine Muße widmete er damals vorzüglich dem Studium der alten Classiker, welches seine schon in frühern Jahren entstandne Abneigung gegen den Aristotelischen Scholasticismus bestärkte, die vollends dadurch entschieden wurde, daß er damals auch in Verbindung mit Franz Baco von Verulam kam. Eine seiner ersten gelehrten Arbeiten war eine englische Uebersetzung des Thucydides, zu welcher ihn die politischen Gährungen in England bewogen, weil er in der Geschichte Athens als einem frappanten Beyspiele die Folgen einer demokratischen Verfassung seinen Landsleuten zeigen wollte. Da im J. 1626 der Tod des Grafen von Devonshire, und zwey Jahre darauf auch des Sohnes desselben, dessen Lehrer und Gesellschafter Hobbes gewesen war, erfolgte; so reiste er im J. 1629 zu seiner Zerstreuung und auch zur Begleitung eines andern vornehmen jungen Britten Clifton zum zweytenmale nach Frankreich. Während dieses seines Aufenthalts daselbst beschäfftigte er sich am eifrigsten mit dem Euklides und der Mathematik überhaupt. Vom J. 1631 an ward er Erzieher des jüngern Sohns des verstorbenen Grafen von Devonshire. Auch mit diesem reiste er nach Frankreich, und in dieser Periode war es, wo er an den damals in Frankreich gleichsam neu belebten physikalischen Studien den lebhaftesten und thätigsten Antheil nahm, und insbesondre mit Gassendi, Marinus Mersennus, so wie bey dem nachherigen Aufenthalte in Italien zu Pisa mit Galilei, Freundschaft schloß.

Nach seiner Rückkunft in's Vaterland zogen die daselbst immer stärker und allgemeiner gewordenen antiroyalistischen Gesinnungen, denen des Hobbes Denkart schlechthin entgegengesetzt war, seine vornehmste

nehmste Aufmerksamkeit an sich. Er glaubte durch eine philosophische Entwickelung der Gründe, der Nothwendigkeit, und des Umfangs der höchsten Gewalt im State, besonders einer monarchischen, seine Mitbürger bekehren zu können; und dies erzeugte die beyden Werke: de Cive, und den Leviathan, die seinen Namen unsterblich gemacht haben. So sehr Hobbes bey seinen Grundsätzen die Hofpartey für sich hatte; so sehr erweckte er den Haß der demokratischen Partey gegen sich, die durch die Anhänger der aristotelisch-scholastischen Philosophie, welche er zugleich mit vieler Bitterkeit angriff, noch vermehrt wurde. Um sich diesem zu entziehen, da das Ansehn des Königs immer mehr sank, begab sich Hobbes abermals nach Paris, und theilte seine Muße mit seinen dortigen Freunden, zu denen durch Vermittelung des Mersenne nunmehro auch noch Des Cartes kam. Der Sicherheit wegen lebte damals auch in Paris der Prinz Carl von Wallis; diesem ward Hobbes als Lehrer der Philosophie und Mathematik empfohlen; was seine Verbindung mit der Hofpartey, der er schon durch seine frühern Verhältniße und seine persönlichen Gesinnungen ergeben war, noch mehr befestigte. Er gab hier im J. 1642 zum erstenmale sein Werk de cive heraus, jedoch in einer Auflage, die nur unter wenige Freunde vertheilt wurde. Da dasselbe den Beyfall dieser erhielt, so ward eine stärkere Auflage 1647, und auch eine französische Uebersetzung durch Sorbiere im J. 1649 davon veranstaltet.

Bald hernach im J. 1650 erschien in englischer Sprache das Werk des Hobbes über die menschliche Natur und den politischen Körper, welchem im folgenden Jahre die weitere Ausführung unter dem Titel:

Leviathan folgte. Hobbes hatte hier nicht nur Manches gegen die positive Theologie der englischen bischöflichen Kirche, sondern auch manche politische Paradoxa behauptet; er ward deßwegen den Königlichgesinnten verdächtig, daß er der Partey Cromwell's geneigt sey, und von ihnen bey der königl. Familie angeschwärzt, so daß er das Vertrauen derselben verlor; wiewohl er selbst diese politische Apostasie nie hat anerkennen wollen. Da er sich in Paris nicht sicher glaubte, so entfloh er mitten im Winter nach England, und hatte eine äusserst beschwerliche Ueberfahrt, die seiner Gesundheit sehr nachtheilig wurde. Er lebte zunächst in London in der vertrautesten Verbindung mit Harvey, Leibarzte Carl's I, dem berühmten Erfinder der Theorie des Blutumlaufs, der ihm auch bey seinem Tode 1657 in seinem Testamente eine kleine Summe vermachte, mit Selden, mit dem Dichter Abraham Cowley, dessen poetische Muse ihm ein Andenken gestiftet hat u. a. Im J. 1653 ward er wieder zur Familie der Grafen von Devonshire berufen, und nun überließ er sich, da auch das Alter bey ihm heranmahte, ganz den philosophischen und mathematischen Studien. Er gab im J. 1655 sein Werk: De corpore heraus; im J. 1656 seine Vorlesungen über die Geometrie, die ihm einen heftigen Streit mit Wallis, Professor der Geometrie zu Oxford, und andern englischen Mathematikern zuzogen, wodurch in der Folge noch mehrere Schriften mathematischen Inhalts von ihm veranlaßt wurden; und im J. 1658 das Werk: De homine. So hatte er sein ganzes philosophisches System in drey Hauptheilen vollendet aufgestellt; wovon der erste de corpore; der zweyte de homine; und der dritte de cive handelte.

Im J. 1660, da Carl II. wieder den englischen Thron bestieg, begab sich Hobbes nach London, um diesem seinen ehemaligen königlichen Zöglinge Glück zu wünschen, von welchem er auch überaus gnädig empfangen wurde. Gegen das Ende seines Lebens hielt er sich meistens auf dem Lande auf. Noch im hohen Alter verfertigte er eine englische poetische Uebersetzung des Homer; er schrieb ferner das Decameron physiologicum und die Geschichte des Bürgerkriegs in England, welches letztere Werk gegen den ausdrücklichen Willen des Königs, wiewohl ohne Schuld des Hobbes, gedruckt wurde. Er starb in hoher literarischer Celebrität, da seine Philosophie nicht bloß in seinem Vaterlande, sondern auch im Auslande großes Aufsehn zu machen angefangen hatte, im J. 1679 im ein und neunzigsten Jahre seines Alters an den Folgen einer Urinverhaltung *).

Hob-

*) Zur Lebensgeschichte des Hobbes S. The life of Mr. *Thomas Hobbes* of Malmesbury, written by himself in a latin poem, and now translated into english; London 1680 fol. — *Thomae Hobbes*, Angli Malmesburiensis philosophi, Vita; Carolopoli 1681; 12. Es ist dies eigentlich eine Sammlung mehrer kurzer Biographieen des Hobbes poetisch und prosaisch aus verschiedenen Quellen, die bald nach desselben Tode vom Radulph Bathurst herausgegeben wurde. Sie enthält auch S. 91 ff. ein schätzbares Verzeichniß der Schriften des Hobbes und der einzelnen Ausgaben derselben bis auf das Jahr, da sie herauskam. Manche Nachrichten das Leben von Hobbes betreffend sind auch zerstreut in den Dedicationen und Vorreden zu seinen Schriften, und in diesen selbst. — Vgl. *Bayle* Dict. Art. *Hobbes* und *Brucker* Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 145.

Hobbes war ein vertrauter Kenner der alten classischen Literatur, und hatte sich durch das Studium dieser sowohl über die herschende Schulphilosophie seiner Zeit, als auch über den damaligen Schulgeschmack in der wissenschaftlichen Darstellung erhoben. Er gewann auf eben die Art eine Neigung zum Empirismus, wie sie sein Gönner und Freund Baco von Verulam gewann, und selbst sein Umgang mit diesem und mit mehrern ähnlich gesinnten Männern half jene in der Folge nähren und stärken. Seinen mathematischen Beschäfftigungen aber verdankte er eine grössere Strenge des Raisonnements, und mehr Anhänglichkeit an der syllogistischen demonstrativen Methode, als Baco hatte; ob er gleich den Charakter, welchen dieselbe bey den scholastischen Aristotelikern hatte, misbilligte. Den Geometren machte er sogar Vorwürfe, daß ihre Methode noch bey weitem nicht strenge genug gewesen sey; daher er auch manche Aenderungen in die Behandlung der Geometrie einführen wollte, die ihn mit mehrern seiner mathematischen Zeitgenossen entzweyten. Uebrigens gieng er in der Physik seinen eigenen Weg. Noch berühmter aber als durch seine theoretischen Speculationen ist Hobbes durch seine moralischen und politischen Ideen geworden. Diese enthalten viel lehrreiches, aus tiefer Kentniß der menschlichen Natur und aus historischer Einsicht geschöpfte Resultate. Um die letztern insbesondre richtig zu würdigen, muß man auf die Zeitumstände, unter denen er schrieb, während heftiger innerer politischer Gährungen in seinem Vaterlande, und auf die Verhältnisse, in denen er selbst sich von seinen frühern Jahren an persönlich befunden hatte, Rücksicht nehmen. Die Scenen der Anarchie, welche er erlebte, gaben ihm den Stoff und die Farben zu seinem Bilde des Naturstans

standes, und leiteten ihn zu der Meynung, oder befestigten diese zum mindesten bey ihm, daß ausserhalb der Monarchie kein politisches Heil für ein großes Volk existire, und daß eben deßwegen die höchste Gewalt des Monarchen, auch falls sie auf eine despotische und grausame Weise ausgeübt werde, heilig und unverletzlich sey. Es ist sehr natürlich, daß Menschen, die durch Geburt oder Glück zum Besitze großer Vorzüge und Rechte vor allen übrigen gelangen, und ihr ganzes Leben hindurch an die Ausübung derselben gewöhnt sind, für eine Kritik jener Vorzüge und Rechte gar keinen oder sehr wenig Sinn haben, und in ihr nichts als Seichtigkeit, Unwissenheit, Stubenphilosophie, Fanatismus, und wohl gar sträfliche empörerische Absichten finden. Eine ähnliche Denkart theilt sich auch leicht ihren Freunden und Anhängern mit, die ihnen verbindlich sind, und deren Existenz und Wohlfarth von der Behauptung der Vorzüge und Rechte jener abhangen. So gieng es auch dem Hobbes, der immer in Häusern der Großen und der Hofpartey ergebenen Familien gelebt hatte, und selbst Lehrer des Prinzen von Wallis, nachherigen Königs Carl's II. von England, gewesen war. Von einem Philosophen, der in so genauer Verbindung mit dem Hofe stand, ließ sich kaum ein anderes Statsrecht erwarten, als wir es vom Hobbes haben.

Die theoretische Philosophie des Hobbes ist in seinen beyden Werken De corpore und De homine enthalten, vornehmlich in dem erstern; denn das letztere, obgleich es gewissermaßen den Uebergang zur praktischen Philosophie macht, ist doch nur eigentlich als ein Anhang des erstern, in besonderer Beziehung der physikalischen Principien auf den Menschen, zu be-

trachten *). Die Philosophie überhaupt erklärte Hobbes als eine durch richtiges Raisonnement (per rectam ratiocinationem) erworbene Kentniß der Wirkungen oder Phänomene aus der Wahrnehmung ihrer Ursachen oder Erzeugungen, und umgekehrt der möglichen Erzeugungen aus wahrgenommenen Wirkungen. Der bloße Inbegriff von Vorstellungen, die wir durch die Empfindung erhalten haben und im Gedächtnisse aufbewahren, ist zwar Erkentniß, aber als dem Menschen von der Natur mitgetheilt und ihm mit den Thieren gemein, nicht durch Raisonnement erworben, ist er nicht Philosophie. Auch die Klugheit, oder Erwartung ähnlicher Dinge mit solchen, die wir bereits erfahren haben, sofern sie lediglich auf Erfahrung sich gründet, kann nicht Philosophie heißen. Was also den eigenthümlichen Charakter einer philosophischen Erkentniß ausmacht, besteht darin, daß sie durch Raisonnement erworben seyn müsse. Dieses Raisonnement vergleicht Hobbes mit einer Berechnung (computatio). Es ist entweder ein Addiren mehrer Dinge, oder ein Subtrahiren des einen von dem andern. Z. B. Jemand sieht von ferne irgend ein Object; er bekomt davon eine Idee, welche er Körper nennt; er tritt näher und bemerkt, daß sich der Körper bewege, und bald da bald dort sey; er bekomt also eine neue Idee und nennt nun den Kör-

*) *Hobbesii* Elementorum philosophiae sectio prima *de corpore* in: *Thomae Hobbes*, Malmesburiensis, Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia; ante quidem per partes, nunc autem post cognitas omnium Objectiones conjunctim et accuratius edita; Amstelod. 1668. 4. Ausser der schon oben angeführten besondern Ausgabe des Werks de corpore Londin. 1655. 8. existirt eine englische Uebersetzung London 1656. 4.

Körper beseelt; bey noch näherem Hinzutreten findet er, daß der beseelte Körper spricht und Zeichen eines vernünftigen Wesens äussert; er bekomt eine dritte neue Idee, und nennt den beseelten Körper vernünftig. Nachdem er endlich das Object deutlich und vollständig erkannt hat, addirt er jene drey Ideen, wie diese drey Namen, zusammen, und so geht hervor die zusammengesetzte Idee und der Name eines Körpers, der beseelt und vernünftig ist. Auf gleiche Weise geht es in umgekehrtem Verhältniße beym Subtrahiren. Indem Jemand nahe bey einem andern Menschen steht, hat er eine deutliche und vollständige Idee von ihm; in einer größern Entfernung des Menschen verliert sich die Idee eines vernünftigen Wesens, und es bleibt nur die Idee eines belebten Körpers übrig; in noch größerer Entfernung verschwindet auch die Idee des belebten, und er behält nur die Idee des Körpers, bis endlich sich das Object ganz den Augen entzieht.

Die Wirkungen oder Phänomene sind diejenigen Fähigkeiten oder Vermögen der Körper, wodurch sich der eine von dem andern unterscheiden läßt, entweder als gleich oder ungleich, ähnlich oder unähnlich. Diese Fähigkeiten werden auch die eigenthümlichen Beschaffenheiten der Körper genannt. Die Materie der Philosophie ist jeder Körper, von welchem eine Erzeugung begriffen werden kann, und der sich mit einem andern vergleichen läßt; oder jeder Körper, bey welchem Zusammensetzung und Trennung statt hat, der also erzeugt werden kann und irgend eine eigenthümliche Beschaffenheit hat. Wo es keine Erzeugung der Gegenstände und keine eigenthümliche

Beschaffenheit derselben giebt, da giebt es auch keine Philosophie. Diese schließt folglich aus von ihrem Gebiete die Theologie als die Lehre von der Natur und den Attributen Gottes, des ewigen, unerzeugten unbegreiflichen Wesens, in welchem keine Zusammensetzung und keine Trennung denkbar ist; die Lehre von den Engeln und allen unkörperlichen Wesen überhaupt; die Naturgeschichte und die Politik, die allein auf der Erfahrung und der Autorität beruhen, (wiewohl diese Lehren für die Philosophie überaus nützlich und nothwendig sind); endlich jede geoffenbarte Lehre, und solche, die sich auf falsche Schlüße gründen z. B. die Astrologie. Die Philosophie hat zwey Hauptheile. Es zeigen sich nehmlich unter den Körpern zwey von einander verschiedene Gattungen: die eine, die von der Natur zusammengefügt ist, ist der Inbegriff der natürlichen Körper (Natur); die andere, durch den menschlichen Willen und die Verträge der Menschen bewirkt, heißt Stat (civitas). Daher entspringen jene beyden Haupttheile der Philosophie, die natürliche (philosophia naturalis) und die bürgerliche (civilis). Weil es inzwischen zur Erkentniß der eigenthümlichen Beschaffenheiten des Stats erfoderlich ist, mit der Denkart, den Neigungen und Sitten der Menschen bekant zu seyn; so scheidet sich die bürgerliche Philosophie wiederum in zwey Unterabtheilungen, wovon die eine, welche die Natur des Menschen überhaupt angeht, Ethik, die andere, die die Pflichten der Menschen als Bürger lehrt, Politik oder bürgerliche Philosophie im engern Sinne genannt wird. Hobbes führte daher das ganze philosophische System zurück auf die Lehre vom Körper (Natur: Philosophie), die Lehre vom

Mens

Menschen überhaupt (Ethik), und die Lehre vom State (Politik) *).

Die Lehre vom Körper oder die Naturphilosophie zuvörderst handelt Hobbes in vier Abschnitten ab, von denen der erste die logische Methode des Philosophirens überhaupt; der zweyte eine Ontologie (philosophia prima); der dritte die Lehre von der Natur und den verschiedenen Arten der Bewegung in der Körperwelt; und der vierte die eigentliche Physik, oder die Lehre von den Naturphänomenen enthält.

Die Logik des Hobbes hat manches Charakteristische. Er gieng zur Bestimmung derselben von der Natur der Sprache aus. Der Mensch bedarf nothwendig sowohl zur Fixirung seiner Ideen als zur Anordnung und Verbindung derselben sinnlicher Zeichen und diese Nothwendigkeit wird noch größer, sobald es auf gegenseitige Mittheilung der Ideen unter den Menschen ankomt. Für die letztere sind die bloßen Zeichen, wodurch Jemand sich selbst Ideen vergegenwärtigt, und welche

*) Zu seiner Definition der Philosophie machte Hobbes folgende Anmerkung: Cum sint fortasse nonnulli, quibus definitio philosophiae supra tradita non placet, quique libertate ad arbitrium definiendi concessa quidlibet ex quolibet concludi posse dictitant, (quanquam hanc ipsam definitionem convenire cum sensu omnium hominum non difficulter ostendi posse putem); tamen ne ea de re disputandi aut mihi aut illis causa sit, profiteor me hac opera traditurum esse Elementa scientiae ejus, qua ex cognita rei generatione investigantur effectus, vel contra ex cognito effectu generatio ejus, vt illi, qui philosophiam aliam quaerunt, eam aliunde petere admoneantur. De corp. P. I. cap. I. p. 6.

welche Hobbes notas nennt, noch nicht hinlänglich; sondern die Zeichen müssen auch andern verständlich, oder die notae müssen zugleich signa seyn. Beyde Eigenschaften, notae und auch signa zu seyn, vereinigen die Wörter in sich. Das Wahre und Falsche sind nicht Attribute der Gegenstände, sondern der Rede; und wo keine Rede statt findet, da giebt es auch weder ein Wahres, noch ein Falsches. Daher sind auch nur diejenigen Thiere, welche eine Sprache haben, der Wahrheit und des Irrthums fähig. Die Wahrheit besteht in der richtigen Beziehung und Anwendung der Namen der Dinge, wenn wir etwas von den Dingen bejahen oder verneinen; und hieraus leuchtet die Nothwendigkeit der Definitionen für Jeden ein, der nach der Wahrheit strebt. Hobbes zog hieraus die Folgerung, daß die ersten Wahrheiten unter allen aus der Willkühr derer ihren Ursprung hätten, welche zuerst die Dinge benannten, oder die ihnen von andern gegebenen Namen gebrauchten. Es ist z. B. wahr, daß der Mensch ein Thier sey, weil es ursprünglich den Menschen gefiel, beyde Namen von demselben Dinge zu gebrauchen. Die ersten Wahrheiten aber sind nichts anders als Definitionen, oder Theile von Definitionen, und diese sind allein die Principien der Demonstration, nehmlich Wahrheiten, welche durch die Willkühr der Redenden oder Hörenden bestimt und daher indemonstrabel sind. Die Wahrheiten oder wahren Sätze werden auch eingetheilt in nothwendige und zufällige. Jene sind solche, wenn kein Gegenstand jemals gedacht werden kann, in Ansehung dessen der Namen des Subjects nicht zugleich der Namen des Prädicats wäre. Z. B. Der Satz: Der Mensch ist ein Thier, ist nothwendig wahr, weil wir zu jeder Zeit jedem Subjecte, das wir Mensch nennen, auch

das

das Prädicat Thier beylegen. Die zufälligen Sätze sind bald wahr, bald falsch. Z. B. Jeder Rabe ist schwarz. Dieser Satz kann bald wahr, bald falsch seyn. Ferner in jedem nothwendigen Satze ist entweder das Prädicat dem Subjecte völlig gleich, wie z. B. in dem: Der Mensch ist ein vernünftiges Thier; oder das Prädicat ist wenigstens ein Theil des gleichgeltenden; z. B. Der Mensch ist ein Thier. Bey einem zufälligen Satze ist dieses nicht der Fall. Wenn gleich der Satz: Jeder Mensch ist lügenhaft, wahr wäre; so ist doch das Prädicat lügenhaft kein Theil eines zusammengesetzten Namens (Begriffs), der dem Subjecte Mensch gleichgeltend wäre; daher auch dieser Satz zu den zufälligen gehört. Auch hieraus ist offenbar, daß die Wahrheit nicht den Gegenständen, sondern der Rede anhafte, weil es ewige Wahrheiten giebt; denn es wird ewig wahr seyn: wenn ein Ding ein Mensch ist, ist es auch ein Thier; daß aber der Mensch selbst oder das Thier ewig dauern, ist nicht nothwendig. Ein benannter Gegenstand ist derjenige, welcher gedacht und durch Schlüsse erwogen werden kann, oder der sich auch einem andern zu Einer Summe beyfügen, oder von derselben abziehen läßt. Die Handlung des Schließens heißt ein Syllogismus, und ist die Verbindung eines Satzes mit einem andern, sofern dieser aus jenem folgt. Es giebt auch bedeutungslose Namen, und das sind solche, die entweder noch durch keine Definitionen erklärt, oder deren Bedeutungen schwankend und unbestimt sind; von der Art ist z. B. der Namen: unkörperliche Substanz. Wer Schlüsse macht, sucht entweder ein Ganzes durch Hinzufügung der Theile, oder einen Rest durch Abzug des Theils vom Theile. Geschieht dies mit Worten, so

ist es nichts anders als der Begriff der Beziehung des Namens des Theiles zum Namen des Ganzen, oder der Namen des Ganzen und des Theils zum Namen des übrigen Theiles. Was demnach die Arithmetiker bey den Zahlen und die Geometren bey den Linien thun, das thun die Logiker bey den Namen. Hobbes behauptete, daß der Verstand uns nicht so angebohren werde, wie das Empfindungsvermögen und das Gedächtniß; er wird auch nicht durch die bloße Erfahrung erworben, sondern durch Fleiß; besonders indem wir den Dingen angemessene Namen beylegen, hernach in einer richtigen Methode von Namen zu Sätzen, und von Sätzen zu Schlüssen fortschreiten, bis wir zur Erkentniß des Zusammenhanges aller der Namen gelangen, die zu einer Wissenschaft gehören. Denn eine Wissenschaft ist die Erkentniß der Beziehungen eines Dinges auf das andere. So wie viel Erfahrung die Klugheit bewirkt, so bewirkt viele Wissenschaft die Weisheit. Gewisse und untriegliche Zeichen der Wissenschaft sind, wenn derjenige, der etwas zu wissen vorgiebt, eben dasselbe einen andern lehren, und diesem das, was er lehrt, deutlich beweisen kann *).

Vor der Theorie des Ursprungs der Erkentniß läßt Hobbes zwar die Ontologie und die Lehre von den Gesetzen der Bewegung hergehn; ich will aber hier von jener zuvörderst die Hauptmomente angeben. Erstlich: Es ist keine Vorstellung in der Seele, die nicht vorher durch einen der Sinne erzeugt ist, entweder ganz auf einmal, oder theilweise. Aus diesen ursprünglichen sinnlichen Wahrnehmungen entsteht alle folgende Erkents

*) *Hobbes* de corp. P. I. Computatio sive Logica Cap. 2-6.

Erkentniß. Die Ursache der sinnlichen Empfindungen aber ist der Körper, oder ein äusseres Object, welches auf das sinnliche Organ unmittelbar oder mittelbar einwirkt. Diese Einwirkung des Objects mittelst der Nerven des Organs auf das Gehirn und von diesem auf das Herz, und die Zurückwirkung des Herzens dagegen machen das Wesen der Empfindung aus. Die verschiedenen empfindbaren Qualitäten der Körper selbst sind bloße Bewegungen der Materie gegen die Organe, nicht etwa besondere Formen oder Bilder, die an den Körpern selbst haften. Zweytens: Die Phantasie ist nichts anders als die geschwächte Empfindung eines Objects wegen der Abwesenheit desselben. Daß die Bilder im Traume eben so lebhaft sind, als ob die Gegenstände wirklich empfunden werden, hat darin seinen Grund, weil hier allein die innern Organe thätig sind, und ihre Thätigkeit nicht durch die Einwirkung der äussern Objecte unterdrückt wird. Soferne die Phantasie ein schon verschwundenes Bild wieder erneuern kann, heißt sie Gedächtniß. Die Phantasie kann auch mehr sinnliche Bilder oder Theile derselben zusammensetzen; aber alle ihre Wirkungen, z. B. die Träume, beruhen auf vorhergegangenen sinnlichen Empfindungen. Drittens: Die Einbildungen (Phantasmen), die aus der Sprache oder andern willkührlichen Zeichen entstehen, machen den Verstand aus, und sind dem Menschen mit den Thieren gemein; jedoch hat der Verstand des Menschen eigenthümliche Vorzüge. Die Reihe der Einbildungen oder die Folge eines Gedankens auf den andern heißt der Ideengang. Es giebt aber keine Verknüpfung der Ideen, die nicht schon einmal in der sinnlichen Wahrnehmung statt gefunden hätte. Um daher jede Idee mit jeder zu verknüpfen wird ein großer Vorrath an

sinnli-

sinnlichen Wahrnehmungen oder sehr viel Erfahrung vorausgesetzt. Der Ideengang ist zwiefach: bald unregelmäßig, obschon sich eine gewisse gesetzliche Ordnung in der Ideenverknüpfung bemerken läßt; bald regelmäßig, wenn er auf einen bestimten Zweck gerichtet wird, und Untersuchung heißt. Durch das Untersuchen bilden sich im Menschen Geschicklichkeit, Klugheit und Vorsicht. Um diese Fähigkeiten zu erlangen, bedarf es nichts weiter, als ein Mensch gebohren zu seyn und den Gebrauch seiner Sinne zu haben. Viertens: Alles was wir uns einbilden, ist begrenzt; es giebt also keine Vorstellung und keinen Wortbegriff des Unendlichen. Wenn wir den Namen der Gottheit als des unendlichen Wesens brauchen; so thun wir das nicht, weil wir die Gottheit begreifen, sondern um sie zu ehren; denn Niemand kann etwas begreifen, als was an einem bestimten Orte ist, eine bestimte Größe hat und theilbar ist. Wie etwas ganz in einem Orte und ganz in einem andern; wie etwas zu verschiedenen Zeiten und doch zugleich seyn könne, ist unbegreiflich.

Die Metaphysik hat Hobbes mit der Mathematik und Physik vermischt und verwirrt. Ob er gleich jede dieser Disciplinen in einem besondern Abschnitte vorzutragen scheint, so behandelt er doch in dem Abschnitte über die erstere manches, was zu den letztern, und in den Abschnitten über die letztern manches, was zu der erstern gehört. Die Naturwissenschaft überhaupt, sagt er, beginnt man am besten mit der Privation, d. i. mit einer angenommenen Aufhebung des Universum's. Nur der Mensch als das betrachtende Subject wird allein von der Privation ausgenommen. Itzt möchte man fragen: was nach der Annihilation aller Dinge wohl übrig wäre, worüber

ein

ein Mensch philosophiren, oder dem er, um darüber zu philosophiren, einen Namen geben könte? — Statt der Welt oder aller der Körper, welche der Mensch vor der Annihilation derselben durch seine Sinne wahrgenommen, würden ihm Ideen, d. i. das Gedächtniß und die Einbildung von Größen, Bewegungen, Tönen, Farben u. w. ihrer Ordnung und Theile, übrig bleiben; und obgleich diese nur Ideen und Phantasmen sind im Innern des vorstellenden Subjects, würden sie nichts desto weniger als etwas Aeusseres und von der Kraft der Seele unabhängiges erscheinen. Diesen Ideen würde der Mensch Namen geben, sie addiren und subtrahiren. Selbst wenn die Objecte wirklich gegenwärtig sind, thut der Mensch doch nichts anders, als daß er bloß seine Ideen zusammensetzt oder trennt; denn wenn er z. B. die Größe der Sonne oder der Erde berechnet, so steigt er nicht zum Himmel hinauf, und mißt die Sonne, sondern er bleibt ganz ruhig in seinem Studirzimmer. Die Ideen können aber betrachtet werden entweder als innere Accidenzen des Gemüths, wie alsdenn geschieht, wenn von den Seelenfähigkeiten die Rede ist; oder als Bilder von äusserlichen Gegenständen, die zwar nicht wirklich äusserlich existiren, aber doch äusserlich zu existiren scheinen.

Sobald wir uns nun einer Vorstellung von irgend einem Gegenstande erinnern, der vor der angenommenen Annihilation aller äussern Dinge existirte, und davon abstrahiren, was für ein Gegenstand es war, sondern lediglich daran denken, daß er ausserhalb dem Gemüthe war, so erhalten wir das, was wir den Raum nennen: zwar nur etwas Eingebildetes, weil es ein bloßes Phantasma ist, aber doch Etwas, welches von allen Menschen so genannt wird. Niemand nennt den

Raum

Raum darum und insofern so, weil und wiefern er schon erfüllt ist, sondern weil und wiefern er erfüllt werden kann. Niemand glaubt, daß die Körper ihre Oerter mit sich nehmen, sondern daß in demselben Raume bald dieser bald jener Körper existiren könne; was gleichwohl unmöglich wäre, wenn der Raum den einmal in ihm befindlichen Körper immer begleitete. Der Raum ist also nach Hobbes das Phantasma eines existirenden Gegenstandes insofern er existirt, wo weiter kein Accidens des Gegenstandes in Betrachtung komt, ausser dem, daß der Gegenstand ausserhalb dem Vorstellenden erscheint. *Spatium* est *phantasma rei existentis quatenus existentis* i. e. nullo alio ejus rei accidente considerato, praeterquam quod apparet extra imaginantem. Es ist hierbey wohl zu bemerken, daß Hobbes zwar den Raum als solchen für eine subjective Idee hielt; aber diese Idee doch aus der Empfindung herleitete, und den Raum von der Existenz der Körper insofern abhängig machte, daß, wenn es nie eine Empfindung des Körpers gegeben hätte, auch keine Idee von Raume möglich wäre. Die Idee des Raumes war ihm also keinesweges a priori, sondern ein Stück der Erfahrungskentniß. Daher leugnete Hobbes auch die Behauptung, daß die Welt unendlich sey, weil diese Behauptung bloß darauf beruhe, daß ein Körper immer weiter ausgedehnt werden könne, und gleichwohl ein unendlich ausgedehnter Körper unmöglich sey. Nicht minder leugnete er eine andere Behauptung, daß es für Gott unmöglich sey, mehr als Eine Welt zu schaffen, weil ausserhalb dieser Einen Welt Nichts sey, und folglich die zu schaffenden Welten in einem Nichts d. i. nirgends existiren würden. Die Sache verhält sich entgegengesetzt nach Hobbes. Wo

schon

schon eine Welt ist, kann keine andere existiren. Zu einer andern Welt wird gerade vorausgesetzt, daß nichts sey; denn nur unter dieser Bedingung kann sie einen Ort bekommen.

So wie der Körper von seiner Größe, so läßt auch der bewegte Körper von seiner Bewegung ein Phantasma in der Seele zurück, nehmlich die Idee eines Körpers, der bald durch diesen, bald durch einen andern Raum in stetiger Succession hindurchgeht. Dieses Phantasma wird die Zeit genannt. Ein Jahr wird für Zeit gehalten, und doch gesteht Jedermann, daß das Jahr nicht Accidens oder Affection oder Modus irgend eines Körpers sey; es kann also nicht in den Dingen selbst, sondern lediglich in einer Idee gefunden werden. Wenn Jemand von den Zeiten seiner Vorfahren redet, die längst verstorben sind, der meynt gewiß, daß jene Zeiten nicht anders existiren, als in seiner subjectiven Erinnerung. Die Zeit ist also das Phantasma einer Bewegung, sofern wir in der Bewegung uns ein Vorher und Nachher oder eine Succession vorstellen. Tempus est phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius sive successionem. Es gilt hier aber in Ansehung der Meynung des Hobbes von der Zeit dieselbe Bemerkung, die ich oben bey seiner Erklärung vom Raume gemacht habe. Die Zeit ist nach ihm zwar eine subjective Vorstellung; allein sie ist nicht a priori, sondern setzt die Erfahrung von bewegten Körpern voraus *).

Nach-

*) Ibid. P. II. philos. prima cap. 7.

Nachdem Raum und Zeit bestimt sind, so kann man wiederum annehmen, daß Dinge von neuem geschaffen werden. Diese müssen nothwendig einen Theil des Raumes einnehmen oder mit ihm coincidiren und gleich ausgedehnt seyn. Sie müssen auch etwas seyn, das gar nicht von unsrer Vorstellung abhängt. Wir nennen dieselben wegen ihrer Ausdehnung Körper, und weil sie unabhängig von unserer Vorstellung und ausserhalb derselben existiren Substanzen für sich. Ein Körper ist demnach eine von unserer Vorstellung unabhängige Substanz, die mit einem Theile des Raumes zusammenfällt.

Was das Accidens sey, läßt sich nicht so leicht durch eine Definition, wie durch Beyspiele aufklären. Ein Körper nimt einen Raum ein, oder ist mit diesem zugleich ausgedehnt; so ist das Ausgedehntseyn nicht der Körper selbst; eben so können wir uns vorstellen, daß ein Körper nach einem andern Orte hin bewegt werde, oder nicht; dann ist das Bewegtwerden oder Ruhen nicht der bewegte oder ruhende Körper selbst. Was sind denn also das Ausgedehntseyn, Bewegtwerden, Ruhen (des Körpers) an sich? Es sind Accidenzen. Aber was sind diese Accidenzen? Die meisten, welche so fragen, verlangen, daß die Accidenzen Theile der Naturdinge selbst seyn sollen, was sie doch nicht sind und nicht seyn können. Die beste Definition des Accidens ist, sagt Hobbes, es sey ein Modus, nach welchem der Körper vorgestellt wird. Durch diese Erklärung wird freylich nicht beantwortet, wonach eigentlich gefragt wird (was das Accidens sey?); aber doch wonach gefragt werden sollte: wie es komme, daß ein Theil des Körpers hier, ein anderer dort erscheint? Denn hierauf ist die Antwort:

wort: es habe seinen Grund in der Ausdehnung. Oder wie es komme, daß der ganze Körper bald hier bald dort wahrgenommen werde; denn darauf ist die Antwort: es habe seinen Grund in der Bewegung. Wenn man aber sagt, das Accidens sey an oder in dem Körper, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob es Etwas im Körper Enthaltenes wäre, als ob z. B. die Röthe so in dem Blute enthalten wäre, wie das Blut selbst in einem blutigen Gewande d. i. wie ein Theil im Ganzen; denn da würde das Accidens ebenfalls ein Körper seyn; sondern wie die Größe, oder Bewegung, oder Ruhe sich in dem befindet, was groß ist, bewegt wird, oder ruhet, (was jeder weiß, wie es zu verstehen sey), so muß auch jedes andere Accidens als in seinem Subjecte befindlich gedacht werden.

Die Ausdehnung des Körpers ist eben das, was die Größe desselben ist, oder was Einige den realen Raum nennen. Diese Größe aber hängt nicht von unserer Vorstellung ab, wie der eingebildete Raum; denn jene ist die Ursache von diesem als ihrer Wirkung. Der eingebildete Raum ist ein Accidens des Gemüths; der reale ein Accidens des Körpers.

Die Bewegung ist eine stetige Verlassung eines Orts und Erfüllung eines andern; der Ort, welcher verlassen wird, pflegt terminus a quo, und der, welcher erfüllt wird, terminus ad quem genannt zu werden. Daß etwas nicht in der Zeit sich bewege, ist unvorstellbar; denn die Zeit ist nach der Definition ein Phantasma der Bewegung; eine Bewegung also, die nicht in der Zeit wäre, sich vorstellen hieße: sich eine Bewegung ohne Bewegung vorstellen, was ungereimt ist. Ruhen ist

eine Zeitlang in demselben Orte beharren. Daß aber ein Ding bewegt worden sey, wird alsdenn von ihm gesagt, wenn dasselbe, es mag itzt ruhen oder bewegt werden, vorher in einem andern Orte war, als in welchem es itzt ist. Aus diesen Definitionen erhellt: 1) daß dasjenige, was bewegt wird, bewegt worden sey; denn wenn das, was bewegt wird, in demselben Orte seyn sollte, worin es vorher war, so würde es ruhen, der Definition von der Ruhe gemäß; wenn es aber in einem andern Orte ist, so ist es bewegt worden, der Definition eines Bewegten gemäß; 2) daß dasjenige, was bewegt wird, auch noch ferner bewegt werden wird (*Quod movetur, motum iri adhuc*); denn das Bewegte verläßt den Ort, wo es ist, wird also einen andern Ort einnehmen, und folglich noch ferner bewegt werden; 3) daß dasjenige, was bewegt wird, nicht auch das geringste Zeitmoment hindurch in einem und demselben Orte sey; denn der Definition der Ruhe gemäß ruhet dasjenige, was irgend eine Zeit hindurch in einem Orte beharrt. Hobbes glaubte hieraus das bekante Sophisma des Diodorus Kronus gegen die Wirklichkeit der Bewegung auflösen zu können: Wenn sich ein Körper bewegt, so bewegt er sich entweder in dem Orte, wo er ist, oder in dem, wo er nicht ist; beydes ist aber unmöglich; also giebt es keine wirkliche Bewegung. Hier ist der Obersatz falsch, wie Hobbes meynte; denn was sich bewegt, bewegt sich weder in dem Orte, wo es ist, noch in dem, wo es nicht ist, sondern von dem Orte, wo es ist, zu dem, wo es nicht ist. Diese Auflösung des obigen Sophisma ist inzwischen gar nicht so befriedigend, wie Hobbes wähnte. Indem sich ein Ding auch von einem Orte zu einem andern bewegt, muß

es

es sich doch zugleich in einem Orte bewegen; denn sonst wäre es nirgends; und hierin liegt eben die Schwierigkeit, wie sich ein Ding in einem Orte bewegen könne, welchen es ganz einnimmt. Ueberhaupt ist jenes Sophisma unauflöslich, so lange als die Bewegung in einem objectiven positiven Raume vorgehend gedacht wird *).

Wird der Körper betrachtet, soferne er eine Oberfläche hat, und die Bewegung desselben so, daß besondere Theile desselben besondere Linien bilden; so legt man ihm Dichte bey, und nennt den Raum, welchen er ausfüllt, das Solide, welches aus drey Abmessungen zusammengesetzt ist, von denen allemal zwey ganze auf einzelne Theile der dritten angewandt werden.

Ein Körper, welcher einmal ruhet, muß immer ruhen, wenn nicht ein anderer vorhanden ist, der die Ruhe jenes aufhebt. Man nehme einen begrenzten Körper an, der ruht, und vom leeren Raume umgeben ist. Wenn dieser sich anfängt zu bewegen, muß er sich in einer gewissen Richtung bewegen. Da aber das innere Princip des Körpers vorher ihn zur Ruhe bestimte, so muß das, was ihn nunmehro zur Bewegung bestimt, ausser ihm seyn, so wie dasjenige, was seiner Bewegung die bestimte Richtung ertheilt. Es ist aber vorher angenommen worden, daß nichts ausser dem ruhenden Körper sey; also ist auch seine Bewegung unter der Voraussetzung unmöglich; denn der Grund der Bewegung in der einen Richtung würde derselbe seyn mit

*) Ibid. P. II. philos. prim. cap. 8. p. 55 sq.

mit dem Grunde der Bewegung in jeder andern Richtung, und folglich würde der Körper auf dieselbe Weise in allen Richtungen zugleich bewegt seyn; was sich widerspricht. Umgekehrt ein Körper, welcher sich einmal bewegt, muß sich unaufhörlich bewegen, wenn nicht ein anderer Körper ausser ihm vorhanden ist, durch welchen er in Ruhe komt. Nehmen wir an, daß nichts ausser ihm wäre, so würde auch kein Grund da seyn, warum er itzt mehr ruhen sollte, als zu irgend einer andern Zeit; seine Bewegung könte also zugleich in jedem Zeitmomente aufhören, was ungereimt ist.

Wenn man von Erzeugung und Vergehn der Körper spricht, so denkt man darunter nicht, daß Körper aus Nichts entstehen, oder in's Nichts übergehen; sondern nur, daß die Accidenzen der Körper wechseln, und z. B. ein Körper, der bisher durch seine Accidenzen ein Baum oder ein Thier war, nun durch das Verschwinden derselben und die Entstehung neuer Accidenzen nicht mehr Baum oder Thier bleibt, und etwas Anderes wird. Die Körper als solche entstehn und vergehn also niemals; bloß die Art entsteht und vergeht, wie sie uns erscheinen. Von den Accidenzen kann man nicht sagen, daß sie aus einem Subjecte in das andere übergehen; denn sie sind nicht in den Subjecten enthalten, wie Theile in dem Ganzen; sondern das eine verschwindet und das andere entsteht im eigentlichen Sinne. Dasjenige Accidens, um dessen willen einem Körper ein gewisser Namen beygelegt wird, ist die Form desselben; der Körper selbst ist das Subject oder die Materie der Form.

Die sogenannte Urmaterie (materia prima) der Philosophen ist nicht ein Körper, der von allen übri-

übrigen Körpern verschieden wäre, und doch auch nicht einer von diesen Körpern. Was ist sie denn? Ein bloßer Namen, antwortet Hobbes; der jedoch nicht ohne Bedeutung und Nutzen ist. Er bezeichnet den Körper, sofern derselbe abgesondert von jeder Form oder Accidens betrachtet wird, bloß mit Ausnahme der Größe oder Ausdehnung, und der Fähigkeit, Accidenzen überhaupt aufzunehmen. Wer z. B. nicht wüßte, ob das Wasser oder das Eis früher existirte, der müßte nach der beyden gemeinschaftlichen Materie fragen, und da würde er genöthigt seyn, eine dritte Materie anzunehmen, die keines von beyden wäre; eben so muß der, welcher nach der allen Körpern gemeinsamen Materie frägt, eine solche annehmen, die keiner von allen Körpern ist. Die Urmaterie ist also nicht eine besondere für sich bestehende Substanz, und daher wird ihr, ausser der Größe, gar keine Form und Accidens beygelegt.

Ein Körper **wirkt** auf einen andern, wenn er in diesem ein Accidens erzeugt oder zerstört; der andere Körper **leidet** von ihm in diesem Betrachte. Der Körper, welcher das Accidens erzeugt, heißt **Ursache**, und das erzeugte Accidens selbst heißt **Wirkung**. Der Ursache und der Wirkung entsprechen das **Vermögen** und die **Thätigkeit** (potentia et actus); ja diese sind mit jenen einerley, und werden nur in verschiedenen Beziehungen verschieden benannt. Sobald in einem thätigen Subjecte alle Accidenzen vorhanden sind, welche um eine Wirkung hervorzubringen nothwendig erfodert werden, so sagt man, jenes **könne** die Wirkung hervorbringen, falls es nur auf ein leidendes Subject angewandt werde. Eben jener Inbegriff von Accidenzen macht aber auch die **wirkende** Ur-

Ursache (causam efficientem) aus. Umgekehrt sind in einem leidenden Subjecte alle Accidenzen vorhanden, die zur Hervorbringung einer Wirkung in ihm nothwendig erfodert werden, so sagt man, die Wirkung könne hervorgebracht werden, falls nur eine Anwendung auf ein thätiges Subject statt finde. Eben der Inbegriff dieser Accidenzen aber ist die materiale Ursache (causa materialis). In demselben Augenblicke also, in welchem die Ursache vollständig ist, erfolgt auch die Wirkung, und nicht anders, wenn das Vermögen vollständig wird, erfolgt die Thätigkeit. Die wirksame und die materiale Ursache sind nur Theile der vollständigen Ursache, und können nur gemeinschaftlich die Wirkung hervorbringen; also sind auch das sogenannte active und passive Vermögen nur Theile des vollständigen Vermögens und können nur vereinigt eine Thätigkeit erzeugen. Eine Thätigkeit, zu welcher es niemals ein vollständiges Vermögen geben kann, ist unmöglich; im Gegentheile ist sie möglich. Ist es unmöglich, daß eine Thätigkeit nicht sey, so ist sie nothwendig. Also jede Thätigkeit, die künftig ist, ist nothwendig künftig; denn daß sie nicht künftig sey, ist unmöglich, weil jede mögliche Thätigkeit einmal zur Wirklichkeit kommen muß. Der Satz: Das Künftige ist künftig, ist eben so nothwendig wahr, wie der: Ein Mensch ist ein Mensch.

Jeder Satz von einem Künftigen, das sich ereignen oder nicht ereignen kann, z. B. Morgen wird es regnen, ist nothwendig wahr oder nothwendig falsch; aber weil wir nicht wissen, ob er wahr oder falsch sey, so nennen wir ihn eben deßwegen zufällig; denn da die Wahrheit unsrer Erkentniß hier von äussern Ursachen abhängt, so ist die Wahrheit oder Falschheit

des

des Satzes zusammengenommen nothwendig, aber nicht die Wahrheit oder Falschheit desselben jede an und für sich.

Nach der Festsetzung und Erläuterung dieser ontologischen Begriffe komt Hobbes auf die Lehren von den verschiedenen Verhältnißen der Größe, von der Natur und den Gesetzen der Bewegung sowohl überhaupt, als der verschiedenen Arten derselben insbesondre; und dann von einigen Hauptgattungen der Naturerscheinungen. Hier kann ich ihn nicht weiter verfolgen, da seine Behandlung jener Lehren durchaus mathematisch ist, und auch seine Demonstrationen ohne Zeichnungen und Figuren unverständlich sind.

Aus dem Werke des Hobbes De Homine will ich hier nur Einiges ausheben, was zur größern Verständlichkeit der praktischen Philosophie desselben dienen kann, nehmlich die darin aufgestellte Theorie von den Trieben, Neigungen und Leidenschaften des Menschen, und dem menschlichen Charakter im Ganzen, soferne derselbe durch jene bestimt wird *).

Die Begierde und der Abscheu unterscheiden sich von der Lust und Unlust eben so, wie die Sehnsucht von dem Genuße d. i. wie das Künftige vom Gegenwärtigen. Die Begierde ist eine Lust, und der Abscheu ist eine Unlust; aber jene entspringt aus einem Angenehmen, so wie dieser aus einem Unangenehmen, das noch nicht gegenwärtig ist, sondern nur vorhergesehn und erwartet wird. Obgleich die Lust und Unlust nicht Sensionen genannt werden, so sind sie nur darin von diesen

*) De Homine cap. XI.

diesen verschieden, daß diese ein äusseres Object darstellen vermöge der Reaction des Organs, und daß hier also die Thätigkeit des Organs nach aussen gerichtet ist; hingegen jene bestehn in Empfindungen, welche durch die Einwirkung des Objects hervorgebracht werden, so daß die Thätigkeit des Organs bloß eine innere ist. Zweytens: Die Ursachen demnach, wie von den Sensionen, so auch von den Gefühlen der Lust und Unlust, sind die Gegenstände der Sinne. Daher ist weder unsere Begierde noch unser Abscheu an und für sich selbst die Ursache, warum wir dieses oder jenes begehren oder fliehen; d. i. wir begehren nicht deßwegen, weil wir etwas wollen; denn auch das Wollen selbst ist ein Begehren; noch verabscheuen wir deßwegen, weil wir etwas nicht wollen; sondern weil sowohl die Begierde als der Abscheu durch die begehrten oder verabscheuten Gegenstände selbst erzeugt sind, und hieraus nothwendig ein Vorbegriff (praeconceptus) der Lust oder Unlust erfolgt, welchen uns die Gegenstände gewähren würden. Hobbes fragt: Hungern wir, begehren wir alle unsre übrigen Naturbedürfnisse etwa, weil wir wollen? Sind Hunger, Durst, und alle übrigen Begierden willkührlich? Für die Begehrenden kann das Handeln frey seyn; aber das Begehren selbst nicht. Die Erfahrung eines Jeden bestätigt dies so sehr, daß es höchlich zu verwundern ist, daß so viele nicht einsehen, wie dies geschehe. Wenn man sagt, der Mensch hat einen freyen Willen, etwas zu thun oder nicht zu thun, so muß man immer hinzusetzen: unter der Bedingung, daß er wirklich wolle. Denn daß jemand einen freyen Willen habe, dies oder jenes zu thun, er mag wollen oder nicht, ist ungereimt. Man sagt von Jemanden, der gefragt wird, ob er etwas thun oder lassen wolle, daß er des

liberire, das heißt, daß er die Freyheit zu dem einen oder zu dem andern aufhebe *). Bey dieser Deliberation so wie sich auf der einen und andern Seite Vortheile und Nachtheile zeigen, begehrt und verabscheut der Mensch, bis endlich, da entschieden werden muß, die letzte Begierde zu thun oder zu lassen, welche nun die Handlung oder Unterlassung unmittelbar bestimt, der Wille im eigentlichen Sinne genannt wird.

Drittens: Der Ordnung der Natur nach geht die Sension vor der Begierde her. Denn ob das, was wir wahrnehmen, angenehm seyn werde, oder nicht; das können wir nur durch Erfahrung, d. i. durch Empfindung einsehen. Daher das gemeine Sprichwort: Ignoti nulla cupido. Inzwischen kann die Analogie unbekanter Gegenstände mit bekanten, die uns angenehme Empfindungen gewährten, uns bewegen, auch jene zu begehren. Dieses ist besonders in reifern Jahren der Fall, wo wir mehr Dinge versuchen, die wir nicht kennen, um erst zu erfahren, ob sie für uns mit Vergnügen oder Schmerz verbunden seyn möchten.

Viertens: Alle Gegenstände der Begierde, sofern sie begehrt werden, heißen mit einem gemeinschaftlichen Namen Güter; so wie alle Gegenstände, die wir verabscheuen, Uebel. Da aber der eine Mensch etwas begehrt oder verabscheut, was der Andre verabscheut oder begehrt; so muß es nothwendig viele Dinge geben,

*) *Ibid.* Quando quaeritur ab aliquo, vtrum rem aliquam propositam facere debeat an praetermittere, dicitur *Deliberare*, id est, *quam in vtramque partem habet libertatem deponere.*

geben, die für Einige Güter, für Andere Uebel sind; und die Güter und Uebel überhaupt sind daher Correlata mit den Begehrenden und Verabscheuenden. Ein Gut kann gemeinsam seyn für Mehrere; es kann auch ein Gut für Alle seyn z. B. die Gesundheit; aber dieser Ausdruck ist doch immer relativ; und von einem Gute schlechthin (simpliciter bonum) kann also gar nicht die Rede seyn; indem Alles, was gut ist, nur für Einen oder Mehrere gut seyn mag. Im Anfange der Welt war Alles gut, was Gott geschaffen hatte. Warum? Weil ihm selbst alle seine Werke gefielen. Man sagt auch, Gott ist allen gut, die seinen Namen anrufen; aber nicht denen, die seinen Namen lästern. Folglich das Gute wird stets relativ bestimt, in Beziehung auf Person, Ort und Zeit.

Fünftens: Auch die Namen des Guten und des Uebels werden sehr verschieden gebraucht. Eben der Gegenstand, welcher, sofern er begehrt wird, ein Gut (bonum) heißt, heißt, sofern er erworben ist, angenehm (jucundum), und sofern er betrachtet wird, schön (pulchrum); denn die Schönheit des Gegenstandes ist eine Qualität, welche bewirkt, daß wir etwas Gutes von ihm erwarten. Betrachtet man die Schönheit in den Handlungen, so heißt sie moralische Güte (honestas). Wird sie aber betrachtet als in der Form bestehend, so heißt sie schöne Gestalt, und gefällt in der Vorstellung, noch ehe das Gute erreicht wird, was sie zu verrathen scheint. Eben so verschieden werden auch die Namen des Uebels und des Bösen von denselben Dingen gebraucht. Man unterscheidet ferner das Gute wie das Uebel in ein wahres und scheinbares; nicht daß das scheinbare Gut kein wahres Gut an sich wäre ohne Rücksicht auf die übrigen

gen Dinge, die von ihm abhangen; sondern weil von vielen Dingen, die zum Theile gut, zum Theile böse sind, die Verbindung so nothwendig ist, daß sie sich gar nicht trennen lassen; daher denn, obgleich jedes von ihnen entweder schlechthin gut oder schlechthin böse ist, doch die ganze Reihe zum Theile gut und zum Theile böse ist. Ist nun der größere Theil gut, so wird die Reihe gut genannt und begehrt; ist der grössere Theil übel, wird das Ganze verabscheut, sobald es nur als so beschaffen erkannt wird. Daher komt es, daß unerfahrne Menschen, welche die Folgen der Dinge unrichtig beurtheilen, ein scheinbares Gut annehmen, welches sie, weil sie das damit verbundne Uebel nicht bemerken, hernach als schädlich kennen lernen; und hierauf gründet sich die Definition in wahre und scheinbare Güter und Uebel.

Sechstens: Das erste Gut unter allen ist für einen Jeden die Erhaltung seiner selbst; denn Jeder wünscht von Natur, daß ihm wohl sey, und um dies seyn zu können, wünscht sich Jeder Leben, Gesundheit, und die Sicherheit beyder, so weit es möglich ist, für die Zukunft. Im Gegentheile ist das erste unter allen Uebeln der Tod, vornehmlich wenn er mit Schmerzen verbunden ist; denn ausserdem können die Leiden des Lebens wohl so groß seyn, daß wenn nicht ein nahes Ende derselben vorausgesehen wird, der Tod selbst zu den Gütern gerechnet werden kann. Hobbes geht nun die verschiedenen Arten der Güter und Uebel einzeln durch, die gewöhnlich von Menschen dafür gehalten werden, und zeigt, inwiefern sie wirklich das seyen oder nicht, wofür sie gelten. Das höchste Gut oder die Seligkeit als vollendeter Endzweck des menschlichen Daseyns kann in dem

gegen-

gegenwärtigen Leben nicht gefunden werden. Denn wenn der Mensch den letzten Endzweck erreichen könte, so würde er nichts mehr verlangen und begehren; woraus folgt, daß nicht nur von der Zeit an nichts mehr für ihn ein Gut seyn, sondern daß auch der Mensch nicht einmal empfinden würde, weil jede Empfindung mit einem Begehren oder Verabscheuen verbunden ist, und nicht Empfinden soviel als nicht Leben ist. Das gröſßte unter allen Gütern ist ein unbehinderter Fortschritt zu andern und höhern Zwecken. Selbst der Genuß des Begehrten ist noch, indem wir genieſßen, ein Begehren, nemlich eine Bewegung des genieſßenden Subjects in Beziehung auf die Theile des Gegenstandes, welchen er genieſßt. Nam vita, setzt Hobbes hinzu, motus est perpetuus, qui cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem.

Siebentens: Die Affecten oder Leidenschaften sind Arten des Begehrens und Verabscheuens, die nur Verschiedenheiten annehmen von der Verschiedenheit und den Umständen der Objecte, welche wir begehren oder verabscheuen. Sie heiſßen perturbationes, Gemüthsstörungen, weil sie gemeiniglich dem richtigen Raisonnement hinderlich sind, indem sie gegen das wahre für das scheinbare und am meisten gegenwärtige Gut streiten, was doch hernach fast immer als ein Uebel befunden wird. Denn das rührt aus der Verbindung der Seele und des Körpers her, daß der Anfang des Handelns von der Begierde, der Vorsatz und Rathschluß aber von der Vernunft ausgeht. Wenn also das wahre Gut in einer weiten Ferne zu suchen ist, was eigentlich das Geschäfft der Vernunft ausmacht, so ergreift die Begierde das gegenwär-

wärtige Gut, ohne auf die größern Uebel zu achten, die nothwendig daran haften. Sie stört also und hindert die Thätigkeit der Vernunft, und wird deßwegen mit Recht perturbatio, Gemüthsstörung, genannt. Ihrer physischen Natur nach bestehn die Affecten in verschiedenen Bewegungen des Bluts und der thierischen Lebensgeister, die sich bald im Körper verbreiten, bald sich auf ihre Quelle zurückziehen. Die Ursachen dieser Bewegungen aber sind die Vorstellungen von Gütern und Uebeln, welche die Objecte im Gemüthe erregen. Zur Probe, wie Hobbes hieraus die verschiedenen Affecten erklärt, will ich nur einige Beyspiele anführen. Wird ein gegenwärtiges Gut vorgestellt, ohne Verbindung mit einem folgenden Uebel (was eigentlich Genuß des Gutes ist), so heißt der Affect Freude. Im Gegentheile die Vorstellung eines gegenwärtigen oder heranähernden Uebels ohne Verbindung mit einem Guten, welches dasselbe verbesserte, bewirkt den Affect des Hasses. Jedes gegenwärtige oder drohende Uebel heißt daher verhaßt. Stellen wir uns zugleich mit dem Uebel eine mögliche Abänderung desselben, oder eine Möglichkeit ihm zu entweichen vor, so heißt der Affect Hoffnung. Bilden wir uns ein, ein gegenwärtiges oder zu hoffendes Gut zu verlieren, oder irgend ein mit ihm verknüpftes Uebel uns zuzuziehen, so erwacht der Affect der Furcht. Daher wechseln Hoffnung und Furcht so mit einander im Menschen ab, daß kein Zeitraum so kurz ist, der nicht etwas von dem einen oder dem andern dieser Affecten enthielte. Leidenschaften oder Gemüthsstörungen können Hoffnung und Furcht nur alsdenn genannt werden, wenn die eine oder die andere von ihnen der herschende Affect, und eine Zeitlang kein Wechsel unter ihnen ist. Auf eine ähnliche Weise charakterisirt

und

und erklärt Hobbes auch die übrigen Leidenschaften *).

Die mannichfaltigen Charaktere der Menschen sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht (ingenia) leitet Hobbes aus sechserley Quellen ab, aus dem Temperamente, der Erfahrung eines Jeden, der Gewohnheit, den Glücksgütern, der Meynung, die Jeder von sich selbst hege, und dem Einfluße der Erzieher, die Jeder gehabt habe. So wie sich diese Quellen ändern, ändern sich auch die Charaktere.

Menschen von feurigerm Temperamente sind auch in der Regel kühner; Menschen von kälterem Temperamente sind furchtsamer, als Andere. Die Thätigkeit der thierischen Lebensgeister, und die größere oder geringere Schnelligkeit der Vorstellungen, welche sie erzeugt, bewirkt hauptsächlich einen zwiefachen Unterschied der Charaktere. Einige erstlich sind lebhafter; Andere träger. Zweytens Einige von sehr lebhaftem Genie schweifen mit ihren Ideen weit umher; dahingegen Andere sich auf irgend einen bestimten Gegenstand richten; und daher rührt es, daß bey Jenen die Phantasie, bey diesen die Urtheilskraft vollkomner ist. Diese letztern haben ein Talent zur Beurtheilung und Entscheidung von Streitigkeiten und zum Philosophiren über Gegenstände jeder Art, d. i. überhaupt zum Raisonnement; jene erstern haben Talent zur redneriſchen Darstellung, zur Poesie, und zum Erfinden. Die Urtheilskraft unterscheidet scharf ähnliche Objecte; die Phantasie vermischt und verbindet auf eine gefällige Weise unähnliche Dinge. Gemeiniglich trifft man eine schärfere Urtheilskraft bey den Alten; eine lebendige

*) De homine cap. XII.

dige Phantasie bey den Jünglingen an; doch sind oft beyde in demselben Subjecte vereinigt. Ueberschreitet die Phantasie die Grenzen, so geht sie leicht zur Thorheit über, oder auch zum zwecklosen Geschwätze, wie bey Menschen, die eine angefangene Erzählung nicht zu endigen wissen, weil sie immer durch Ideen, die nicht zur Sache gehören, fortgerissen werden. Im Gegentheile die Trägheit des Verstandes und Charakters, wenn sie über ein gewisses Maaß hinausgeht, verursacht eine andere Art von Thorheit, die Dummheit genannt wird.

Daß die Alten durch einen natürlichen Charakterzug nach Vermögen und Reichthume streben, meynt Hobbes, sey nicht wahr. Viele Alte sammeln freylich Reichthümer, die sie nie gebrauchen werden; aber das thun sie nicht ex ingenio senili, sondern ex studio perpetuo; denn schon, bevor sie alt wurden, hatten sie jene Neigung, und sie hangen derselben nach, um zu erfahren, wie weit sie es durch Industrie und Klugheit in der Erwerbung von Reichthümern bringen könten, und um hernach nicht ihres Reichthums, sondern der Selbstzufriedenheit über die Klugheit zu genießen, womit sie sich denselben verschafft haben. Es ist derselbe Fall bey denen, die sich mit den Wissenschaften beschäfftigen. Je älter sie werden, desto eifriger wird ihr Studium, und sie betrachten hernach ihre Geistesvollkommenheit in ihrer wissenschaftlichen Kentniß, wie in einem Spiegel.

Die Gewohnheit vermag auch viel über den Charakter. Was anfangs der menschlichen Natur zuwider ist und wogegen sie sich sträubt, das wird ihr, oft wiederholt, bald geläufig, und sogar ein Object

ihrer Liebe. Dies zeigt sich am meisten in der körperlichen Diät und auch bey den Geistesthätigkeiten. Wer sich in frühen Jahren an das Weintrinken gewöhnte, wird sich nicht leicht dessen entwöhnen können; und Meynungen, die wir in unsrer Jugend auffaßten, behalten wir oft auch im Alter bey, besonders in Lagen, wo wir, ausserhalb unsern mechanischen und häuslichen Geschäfften, uns nicht viel um das Wahre und Falsche in der menschlichen Erkentniß bekümmern. Hieraus ist zu erklären, daß ganze Völker eine Religionslehre, welche die Individuen schon als Knaben lernten, nicht leicht aufgeben, und diejenigen hassen und schmähen, die davon abweichen, vt manifestum est ex libris praecipue theologorum (quos id minime omnium decet) atrocissimorum convitiorum plenis; quorum hominum ingenium paci et societati aptum non est. Auch hat es in der Gewohnheit seinen Grund, daß Menschen, die oft und lange unter Gefahren lebten, einen minder furchtsamen Charakter bekommen; Menschen, die lange hohe Ehrenbezeugungen genossen, weniger insolent sind, weil sie schon aufgehört haben, sich selbst zu bewundern.

Die Erfahrung von äussern Schicksalen macht den Charakter mistrauisch und vorsichtig. Wer wenig Erfahrung hat, ist gewöhnlich zutraulich und unbesonnen. Denn der menschliche Geist schreitet durch Schlüsse vom Bekanten zum Unbekanten fort, und kann die Folgen der Dinge in einer weiten Ferne nicht vorausehen, ohne sinnliche Erkentniß d. i. ohne schon von vielen Folgen wirkliche Erfahrung zu haben. Daher komt es, daß häufige unglückliche Schicksale einen kühnen Geist beugen und bessern; öftere vergebliche

Vers

## Versuche eine höhere Staffel der Ehre zu erklimmen, die Ehrsucht mindern u. w.

Auch Glücksgüter, wie Reichthum, Adel des Geschlechts, Rang und Macht im State, können die Charaktere gar sehr verändern. Sie machen gemeiniglich die Menschen hochmüthiger; denn wer viel zu bewirken vermag, glaubt, daß ihm mehr erlaubt sey, ist daher zur Beeinträchtigung Anderer geneigter, und minder gestimmt, die Gleichheit der Rechte Anderer mit den seinigen in der Gesellschaft zu beobachten. Das Bewußtseyn, von einem alten edeln Geschlechte abzustammen, macht oft auch den Charakter sanft und geneigt, Andern die gebührende Achtung zu beweisen, weil ein solcher Mensch der Ehre, auf die er bey Andern Anspruch hat, sicher zu seyn glaubt. Ein neu Geadelter pflegt in diesem Stücke mistrauisch zu seyn, eben weil er noch nicht weiß, ob ihm Andere die Achtung erzeigen werden, die er fodert; er ist daher rauh und gebieterisch gegen Niedere, und zu schüchtern und demüthig gegen seines Gleichen.

Die Meynung, welche Jeder von sich selbst hegt, hat auch für den Charakter mancherley Folgen. Diejenigen, welche sich weise dünken, ohne es zu seyn, sind ungeschickt, ihre eigenen Fehler zu verbessern; denn es fällt ihnen gar nicht einmal ein, daß sie Fehler hätten. Hingegen sind sie geneigt, Andere zu tadeln und zu verlachen, und halten Alles für unrecht und abgeschmackt, was nicht mit ihrer Denkart zusammenstimt. So behaupten sie, der Stat werde schlecht regiert, falls er nicht so regiert wird, wie sie es wollen; sie sind daher empfänglich für res novas. Alte Schullehrer sind oft Pedanten und unange-

nehme Gesellschafter, weil sie in ihrem Verhältniße zu den Schulknaben eine hohe Meynung von sich und ihrer Weisheit bekommen, und sich leicht gewöhnen, alle Andere eben so zu censiren, wie sie ihre Schüler zu censiren pflegen. Die Geistlichen verlangen aus eben dem Principe, andere Menschen und selbst Fürsten und Könige zu regieren, weil sie wähnen, daß die Sorge für die Wohlfarth des Volks nicht diesen, sondern ihnen von Gott unmittelbar anvertraut sey, und davon das Volk zu überreden suchen, summo cum periculo civitatis, wie Hobbes in Beziehung auf die damaligen Zeitumstände sehr bedeutend hinzusetzt. Einer ähnlichen Anmaßung, wie die Geistlichen, beschuldigt er auch die Rechtsgelehrten, sofern sie sich nicht darauf einschränken, die Verordnungen des Stats zu erklären, sondern sie auch kritisiren, und sogar selbst sich zu Gesetzgebern aufwerfen wollen.

Das Wort Erzieher, welche ebenfalls sehr viel zur Bildung des Charakters beytragen, nimt Hobbes in einem sehr weitläufigen Sinne. Er versteht darunter alle diejenigen, deren Vorschriften oder Beyspielen Jemand folgt, aus Achtung gegen die Einsicht derselben. Sind die Erzieher gut, so wird auch der Charakter der Jünglinge gut gebildet; sind jene schlecht, so wird auch der Charakter der Zöglinge verderbt werden. Es erhellt hieraus die Pflicht der Eltern, Vormünder und Lehrer, nicht nur den Gemüthern der Jugend gute Vorschriften einzuprägen, sondern sich auch in ihrer Gegenwart durchaus weise, anständig und sittlich gut zu betragen, weil die Jugend sie als Muster betrachtet und ihnen nachahmt. Eben so große und sorgfältige Vorsicht ist auch von den Erziehern auf die Auswahl der Lectüre zu wenden. Hobbes macht hierbey folgende Bemerkung,

kung, die ich mit seinen eigenen Worten hinzufügen will, weil sie auch auf unser Zeitalter Anwendung leidet: Sunt autem libri scripti a civibus Romanis florente Democratia aut recens extincta, nec non a Graecis florente republica Athenienſi, tum praeceptorum tum exemplorum pleni, quibus ingenium vulgi Regibus ſuis infeſtum redditur; idque ob nullam aliam cauſam, quam quod ab hominibus perfidis perpetrata flagitia in illis libris laudari vident, nimirum regicidia, ſi modo Reges, antequam occidant, Tyrannos vocent. Verum ingenium vulgi corrumpitur adhuc magis a lectione librorum et auditione Concionantium eorum, qui Regnum in Regno, Eccleſiaſticum in Civili eſſe volunt. Hinc enim pro *Caſſiis* et *Brutis* oriuntur *Ravilliaci* et *Clementes*, qui cum Reges ſuos occidendo ambitioni inſervirent alienae, Deo ſe ſervire arbitrabantur.

Die Art, wie ein Charakter mit Leichtigkeit und ohne inneres Widerſtreben handelt, nennt Hobbes die Sitte (mores) desſelben. Dieſe iſt entweder gut und heißt Tugend, oder böſe und heißt Laſter. Weil aber Güter und Uebel von den Menſchen verſchieden beurtheilt werden, ſo werden oft dieſelben Sitten von Einigen gelobt und von Andern getadelt, und was Jenen Tugenden ſcheinen, ſcheinen dieſen Laſter zu ſeyn. Hobbes behauptet daher, es gebe ſo viel verſchiedene Regeln der Tugend und des Laſters, als Menſchen ſeyen. Dies ſey inzwiſchen nur von den Menſchen überhaupt zu verſtehn, nicht von den Menſchen als Bürgern in einem State; denn Menſchen auſſerhalb dem State ſind nicht verbunden, ihren gegenſeitigen Vorſchriften zu folgen; wohl aber Menſchen im State, die ſich durch Verträge darüber vereinigt haben. Hobbes meynte auch aus dieſem Grunde, daß diejenigen keine

Wissenschaft der Moral als gültig und verbindlich aufstellen könten, welche den Menschen für sich und ausserhalb der bürgerlichen Gesellschaft betrachteten; indem es hier an einem gewissen Maaßstabe fehle, nach welchem Tugend und Laster bestimt und erklärt werden könten.

Der gemeinschaftliche Maaßstab für alle Tugenden und Laster kann demnach nur im State existiren; und kann eben deßwegen auch kein anderer seyn, als die Gesetze eines jeden Stats; denn die natürlichen Gesetze werden nach der Errichtung des Stats ein Theil der bürgerlichen. Daß unzählige Staten vorhanden sind und waren, jeder mit andern Gesetzen, hebt diese Behauptung nicht auf. Wie auch die Gesetze beschaffen seyn mögen, so ist die Befolgung derselben auf Seiten der Bürger von jeher für Tugend und ihre Uebertretung für Laster gehalten worden. Wenn also auch Handlungen in einem State gerecht sind, die ein anderer für ungerecht erklärt; so bleibt doch die Gerechtigkeit, (die darin besteht, daß überhaupt die Gesetze in einem State nicht übertreten werden), überall dieselbe. Die moralische Tugend aber, welche einzig durch die bürgerlichen Gesetze gemessen werden kann, ist die Gerechtigkeit und Billigkeit; hingegen diejenige, welche bloß durch natürliche Gesetze bestimt wird, ist die Liebe (charitas). Hierin besteht alle eigentlich moralische Tugend. Was die andern Tugenden betrifft ausser der Gerechtigkeit, die man Cardinaltugenden zu nennen pflegt, die Tapferkeit, Klugheit und Mäßigkeit, so sind diese nicht Tugenden der Bürger als Bürger, sondern als Menschen betrachtet, und sie nützen nicht sowohl dem ganzen State, als den individuellen Menschen selbst, welche sie besitzen. Denn

so

so wie der Stat nur durch die Tapferkeit, Klugheit und Mäßigkeit guter Bürger erhalten werden kann, so kann er auch nur durch die Tapferkeit, Klugheit und Mäßigkeit der Feinde zerstört werden. Die Tapferkeit und Klugheit sind mehr Seelenvermögen, als Güte der Sitten (vis animi potius, quam bonitas morum), und die Mäßigkeit ist mehr eine Privation der Laster, welche aus leidenschaftlichen Begierden entspringen, (wodurch die Bürger nicht dem State schaden, sondern sich selbst), als moralische Tugend. Wie es für jeden Bürger ein Privatgut giebt, so giebt es auch für den Stat ein öffentliches Gut. Die Tapferkeit und Klugheit eines Privatmannes, soferne sie bloß diesem selbst nützlich sind, brauchen von dem State oder irgend andern Menschen, für welche sie keinen Nutzen haben, weder gelobt, noch überhaupt für Tugenden gehalten zu werden. Kurz nach Hobbes Lehre de moribus et ingeniis sind diejenigen Charaktere gut, die zur Vereinigung in eine bürgerliche Gesellschaft tauglich sind; und gute Sitten oder moralische Tugenden sind nur diejenigen, wodurch die bürgerliche Gesellschaft am besten erhalten werden kann. Alle diese Tugenden aber bestehn in der Gerechtigkeit und Liebe. Es erhellt hieraus, daß die jenen entgegengesetzten Charaktere böse sind, und daß alle moralische Laster aus der Ungerechtigkeit und dem Mangel an Liebe hervorgehen.

Hobbes wendet sich hierauf zum Begriffe der Religion. Religio, sagt er, est hominum, qui Deum sincere honorant, cultus externus. Unter der aufrichtigen Verehrung Gottes begreift er den Glauben, nicht bloß daß Gott existire, sondern auch daß er der allmächtige und allwissende Schöpfer und Regierer des

Universums, und der freye Vertheiler von Glück und Unglück unter die Menschen sey. Die natürliche Religion hat also zwey Haupttheile, wovon der eine den erwähnten Glauben (fides), der andere den äussern Cultus enthält. Die Liebe zu Gott ist nicht dieselbe mit der Liebe zu Menschen. Die letztere drückt immer entweder ein Wohlwollen oder auch eine Begierde des Genusses aus; beydes läßt sich von der Liebe gegen Gott ohne Widersinn nicht behaupten. Gott lieben heißt gerne seine Gebote halten, und Gott fürchten heißt sich vor Sünden hüten auf eine ähnliche Art, wie man sich vor den Gesetzen fürchtet und sie daher nicht übertritt.

Betrifft der religiöse Glaube nicht bloß die Existenz und die Weltregierung Gottes, sondern auch Gegenstände, die über die Fassungskraft der menschlichen Vernunft hinausgehen, so ist er eine Meynung, die von der Autorität desjenigen abhängt, der sie vorträgt. Kann dieser nicht beweisen, daß er seine Erkentniß auf eine übernatürliche Weise erworben habe, so ist kein Grund vorhanden, warum wir ihm trauen sollen. In Ansehung übernatürlicher Dinge brauchen wir Niemanden Glauben beyzumessen, bevor er nicht selbst etwas Uebernatürliches gethan, d. i. bevor er nicht seine Lehre durch Wunder bestätigt hat; und Individuen, welche sich nicht durch Wunder legitimiren, können hierin gar nicht Glauben von uns fodern. Hobbes zieht aus diesen Prämissen eine merkwürdige Folgerung. Soferne die Religion (ausser der natürlichen) nicht durch einzelne Individuen vorgeschrieben werden kann, und die Wunder längst aufgehört haben, muß sie durch die Gesetze des Stats bestimt und begründet werden. Religio itaque philosophia non est, sed in omni civitate

Lex,

Lex, et propterea non disputanda est; sed implenda. Denn ob man mit Ehrfurcht an Gott denken, ob man ihn lieben und fürchten müsse, darüber kann gar kein Zweifel obwalten; es sind dies Grundwahrheiten, die den Religionen aller Völker gemeinschaftlich sind. Der Streit wird nur über solche Religionsgegenstände geführt, worin ein Individuum von dem andern abweicht, und die also gar nicht zu dem reinen Glauben an Gott gehören. Indem man bey solchen Disputationen eine Wissenschaft von Dingen sucht, von welchen keine Wissenschaft möglich ist, zerstört man den wahren natürlichen Glauben an Gott selbst; denn durch die gesetzte Wissenschaft wird der Glauben aufgehoben, wie durch den gesetzten Genuß die Hoffnung. Quaestiones ergo de natura Dei naturae conditore nimis curiosae sunt, nec operibus pietatis accensendae; et qui disputant de Deo, non tam Deo fidem, (cui jam omnes credunt), quam sibimet ipsis conciliare cupiunt.

Wenn Gott lieben und fürchten so viel heißt, als seine Gebote gerne befolgen und sich vor Uebertretung derselben hüten; so entsteht die Frage: Woher man wissen könne, was Gott geboten habe? Die Antwort ist: Gott hat sich dem Menschen durch die Vernunft desselben geoffenbart, und hat ihm das Gesetz in das Herz geschrieben: Niemanden etwas zu thun, was er selbst, falls es ihm von Andern wiederführe, für ungerecht und unbillig halten würde. In dieser Vorschrift ist die ganze bürgerliche Gerechtigkeit, und Verbindlichkeit gegen Gott enthalten. Die Vorstellungsart, welche Hobbes bey dieser Gelegenheit von der Versöhnung Gottes wegen der Sünden der Menschen äussert, bezieht sich auf die positive Theologie, und gehört nicht hierher.

Ein Wesen verehren heißt: durch Dienste und Arbeit sich dasselbe geneigt und wohlthätig machen. Eben dieser Begriff gilt auch von der menschlichen Verehrung Gottes, die in solchen Handlungen besteht, welche Zeichen der Frömmigkeit gegen Gott sind. Die Verehrung Gottes kann aber privat und öffentlich seyn; jene beruht auf der Willkühr der Individuen; diese auf den Gesetzen des Stats. Der religiöse Privatcultus eines oder auch mehrer Menschen kann ohne Cäremonien seyn; (denn z. B. sich aus tiefer Demuth vor dem unsichtbaren höchsten Wesen niederwerfen, liegt in der Natur der Anbetung Gottes, und ist nicht als Cäremonie zu betrachten); der öffentliche Gottesdienst aber bedarf der Cäremonien durchaus. Diese hangen aber nicht von der Willkühr der Individuen ab, sondern müssen dem Orte, der Zeit, und ihrer besondern Beschaffenheit nach durch die Gesetze des Stats bestimt werden. Da nun die Gesetze des Stats hierüber sich auf die Begriffe vom Anständigen und Schicklichen gründen, welche in einem Volke herschend sind; so ist nicht zu verwundern, daß die Art des Gottesdienstes bey verschiedenen Völkern eine so große Verschiedenheit hat. Von Gott unmittelbar selbst ist nur der jüdische Cultus angeordnet; bey den übrigen Völkern sind die Cäremonien mehr oder minder vernünftig; aber sie zu beobachten, so weit sie durch die Gesetze des States eingeführt sind, wird bey allen Völkern für vernünftig gehalten.

Dem vernünftigen religiösen Cultus ist der abergläubische oder phantastische entgegengesetzt. Zu jenem kann man rechnen Gebete, Dankfeste, öffentliche Buß- und Fasttage, Weihgeschenke, von denen die Priester unterhalten werden u. dgl. Dieser ist so mannichfaltig, daß

die verschiedenen Arten desselben gar nicht specificirt werden können. In Beziehung auf die Gesinnungen der Menschen bey der Gottesverehrung überhaupt macht Hobbes eine sehr wahre und feine Bemerkung. Die Absicht alles Gottesdienstes sowohl für den Stat als für die Individuen ist, sich die Gottheit geneigt zu machen. Allein damit sind die Menschen noch nicht zufrieden. Sie denken: "Gott wird uns vielleicht Güter schenken, aber gerade nicht solche, die wir wünschen; er wird Uebel von uns abwenden, aber durch unsere Klugheit. O daß wir wüßten, was für Güter er uns zuzuwenden denkt, und was für Uebel unter seiner Waltung uns bedrohen!" Die Menschen verehren deßwegen die Gottheit immer so, als ob sie an der Weisheit und Güte derselben zweifelten. Hierin liegt der Grund eines vielfachen religiösen Aberglaubens, insbesondre der Anhänglichkeit des großen Haufens an Magier, Astrologen und Propheten.

Es giebt vornehmlich zwey Dinge, welche die Religionen verändern und verderben, die beyde von den Priestern herrühren: ungereimte Dogmen, und Sitten, die mit der Religion, welche gelehrt wird, im Widerspruche stehen. Die verschmitzten Häupter der römischen Kirche haben sich gröblich geirrt, wenn sie die Unwissenheit des großen Haufens so misbrauchen zu können wähnten, daß sie denselben für die Zukunft davon überreden könten, daß Widersprüche keine Widersprüche seyen. Das Volk wird nach und nach aufgeklärter, und lernt den Sinn oder Unsinn von Dogmen beurtheilen. Findet es die Dogmen sinnlos, oder weiß es dieselben nicht nach allen Begriffen der gesunden Vernunft zu reimen; so ist eine Verachtung des ganzen dogmatischen Religionssystems davon eine natürli-

türliche und nothwendige Folge. Vollends ist es eine Thorheit, den großen Haufen für so dumm zu halten, daß er nicht die Achtung gegen religiöse Vorschriften verliert, sobald er bemerkt, daß diejenigen selbst, welche sie lehren, sie am häufigsten vernachlässigen und übertreten *).

Da Hobbes dem State einen so großen Einfluß auf das praktische Verhalten einräumte, daß er selbst die positive Religion und die Art der äussern öffentlichen Ausübung derselben ihm untergeordnet wissen wollte; so ist nicht zu verwundern, daß seine ganze praktische Philosophie gewissermaßen den Charakter eines Statsrechts, jedoch im weitern Sinne des Worts, erhalten hat. Die beyden Werke desselben de Cive und der Leviathan **) haben einerley Gegenstand; nur ist die Behandlung verschieden. Das erste besteht aus drey Abschnitten: über die Freyheit oder das Verhältniß der Menschen im Naturstande; über den Stat; und über die Kirche. Das andere betrifft ebenfalls in vier Abschnitten den Menschen überhaupt, den Stat, die christliche Kirche, und das Reich der Finsterniß. Den Namen Leviathan braucht Hobbes metaphorisch, sofern der Stat mit einem großen künstlich zusammengesetzten Thiere verglichen werden kann.

Das Naturrecht und allgemeine Statsrecht des Hobbes läßt sich auf folgende Hauptsätze zurückführen: Erstlich: Der Ursprung aller bürgerlichen

*) Ibid. cap. XIV.

**) *Hobbes* Elementorum philosophiae Sectio Tertia: *de Cive* — *Ejusd. Leviathan* sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis; in den Opp. philos.

lichen Gesellschaft rührt her aus gegenseitiger Furcht. Denn jede Gesellschaft wird des eigenen Vortheiles oder des eigenen Ruhmes wegen geschlossen, also aus Eigennutze, nicht aus Liebe zu Andern. Nun können aber weder der eigene Vortheil noch die Ehre erlangt oder behauptet werden, wenn nicht Sicherheit vor Andern statt findet; diese können die einzelnen Individuen sich nicht selbst gewähren; also werden sie durch die Furcht vor einander bewogen, sich in eine gesellschaftliche Verbindung zur Sicherheit einzulassen. Zweytens: Die Ursache der gegenseitigen Furcht der Menschen ist theils ihre natürliche Gleichheit, theils der gegenseitige Hang, einander zu beleidigen. Die natürliche Gleichheit beweist Hobbes auf eine eigene Art: Aequales sunt, sagt er, qui aequalia contra se invicem possunt. At qui maxima possunt, nimirum occidere, aequalia possunt. Sunt igitur omnes homines natura inter se aequales. Den Willen zu beleidigen haben im Naturstande alle Menschen; aber nicht aus demselben Grunde; bald suchen sie sich dadurch gegen die Anmaßungen des Andern zu sichern; bald maaßen sie sich selbst größere Rechte und Vorzüge an, als ihnen gebühren. Andere Ursachen zu gegenseitigen Beleidigungen unter den Menschen sind die Verschiedenheit der Denkart und das Streben mehrer nach denselben Dingen. Es ist dem Menschen verhaßt, nicht bloß wenn ein Anderer seine Meynungen bestreitet, sondern selbst, wenn dieser nicht ihnen beypflichtet; dies letztere ist immer so viel, als ob der Andere ihn stillschweigend eines Irrthums beschuldige; und wenn der Andere in vielen Dingen von seiner Meynung abweicht, so giebt er dadurch zu verstehen, daß er ihn für einen Thoren halte, und so erbittert er ihn. Es erhellt dies schon daraus, daß wohl keine heftigere

Kriege

Kriege geführt werden, als unter Secten derselben Religion, und unter Factionen desselben Stats, wo doch bey jenen der Streit im Grunde Verschiedenheit der Lehren, und bey diesen Verschiedenheit der politischen Maximen betrifft. Alles Vergnügen und alle frohe Thätigkeit des Menschen beruht darauf, daß er etwas besitze, was sein Selbstgefühl in Vergleichung mit Andern belebt und erhöht; wo also dieses Selbstgefühl zu hoch steigt oder verletzt wird, da sind Neigung zum Beleidigen und umgekehrt reizbare Empfänglichkeit für Beleidigungen unvermeidlich. Nicht minder lehrt die Erfahrung, daß mehr Menschen nach denselben Dingen trachten, die sie doch nicht gemeinschaftlich besitzen und genießen, und auch nicht mit einander theilen können. Also bleibt nichts übrig, als daß der Stärkere sich der begehrten Dinge bemächtige. Wer aber der Stärkere sey, kann lediglich durch Kampf entschieden werden.

Drittens: Es ist natürlich, daß der Mensch gegen so viele Gefahren, die ihn bedrohen, sich zu schützen und zu vertheidigen suche. Was aber der natürlichen Vernunft gemäß ist, das nennen alle recht; denn unter dem Rechte wird nichts anderes verstanden, als die Freyheit, die jeder hat, sich seiner natürlichen Kräfte und Fähigkeiten nach richtiger Vernunfteinsicht zu bedienen. Das erste Princip des Naturrechts ist also: Jeder darf sein Leben und seine Glieder erhalten und schützen, so gut er kann. Da aber das Recht zu einem Zwecke vergeblich seyn würde, wenn der Gebrauch der Mittel zur Erreichung des Zwecks verboten wäre, so folgt aus jenem Principe, daß Jeder auch das Recht habe, alle Mittel anzuwenden, und alle Handlungen

zu

zu verrichten, ohne welche er sich nicht zu erhalten vermag. Was für Mittel und Handlungen nun zu dem Zwecke tauglich und anwendbar sind, das kann im Naturstande nur ein Jeder selbst beurtheilen, sofern hier alle Menschen einander gleich sind.

Viertens: Die Natur hat ursprünglich jedem Menschen ein Recht auf alle Dinge ertheilt. Dieses Recht Aller auf Alles ist aber dem Menschen unnütz. Denn die Wirkung dieses Rechts ist fast dieselbe, als ob gar kein Recht existirte, weil, wenn Jemand auch etwas für das Seinige erklären und behalten will, sein Nachbar ein Recht hat, dasselbe zu thun, wodurch die Möglichkeit alles Eigenthums aufgehoben wird. Wenn man nun zu den Ursachen, welche einen Hang der Menschen einander zu beleidigen, erzeugen, noch jenes Recht Aller auf Alles hinzunimt, aus welchem ein beständiges Mistrauen des Einen gegen den Andern entspringen muß, und zugleich die Schwierigkeit der Vertheidigung und Sicherung vor den Angriffen Anderer erwägt; so wird klar, daß der Naturstand der Menschen, bevor sie in eine bürgerliche Verbindung treten, ein Stand des Krieges Aller gegen Alle sey.

Fünftens: Daß durch den ewigen Krieg weder der einzelne Mensch, noch das Menschengeschlecht überhaupt erhalten werden könne, fällt in die Augen. Im Naturstande aber muß der Krieg ewig dauern; denn selbst der Sieger bleibt immer in Gefahr, von neuem angegriffen zu werden, zumal wenn ihn Alter, Krankheit, oder andere Umstände geschwächt haben. Einen Beleg hiezu liefern die Stämme der Americanischen

Wil-

Wilden, die sich einander so lange befehden, bis sie sich gegenseitig ganz aufgerieben haben. Jeder also, welcher glaubt in einem Naturstande bleiben zu müssen, worin Allen Alles erlaubt ist, widerspricht sich selbst und seinem natürlichsten Interesse. Denn Jeder wünscht seinen Naturtrieben gemäß das Gute; Niemand aber kann den Krieg, der vom Naturstande unzertrennlich ist, für ein Gut halten. Daher komt es, daß die Menschen durch die gegenseitige Furcht bewogen werden, den Naturstand zu verlassen, und sich in Gesellschaften zu vereinigen, damit wenigstens der Krieg nicht von Allen gegen Alle, und nicht von Einzelnen ohne Hülfe Anderer gegen etwanige Feinde geführt werde.

Sechstens: Die gesellschaftliche Verbindung wird bewirkt entweder durch Gewalt, oder durch freye Einwilligung. Im erstern Falle nöthigt der Sieger den Besiegten, ihm unterthan zu seyn, durch Drohung ihn zu tödten oder zu mishandeln. Im andern Falle entsteht die Gesellschaft durch einen Zweck, welchen die Mitglieder gemeinschaftlich zu erreichen streben. Der Sieger kann aber den Besiegten, so wie der Stärkere den Schwächern, der Gesunde und Kraftvolle den Kranken, der Erwachsene das Kind, zur Sicherheitsleistung seines künftigen Gehorsams, falls dieser nicht lieber sterben will, von Rechts wegen zwingen. Denn da das Recht uns selbst nach Willkühr zu vertheidigen sich auf unsere Gefahr, und die Gefahr auf die Gleichheit der Menschen sich gründet; so ist es vernunftmäßiger und sichert mehr unsre Erhaltung, wenn wir uns des gegenwärtigen Vortheils bedienen, und uns dadurch Sicherheit verschaffen, daß der Andere seinen Gehorsam für die Zukunft verbürgen muß, als wenn wir dem überwun-

denen

denen Feinde seine Freyheit geben und ihn neue Kräfte sammeln lassen, wo unsre Sicherheit hernach abermals von dem ungewissen Ausgange eines neuen Kampfes abhängt. Im Gegentheile läßt sich nichts Ungereimteres denken, als einen Schwachen, den man in seiner Gewalt hat, stärker als man selbst ist und seinen Feind werden zu lassen. Es ergiebt sich hieraus, daß im Naturstande eine gewisse und unwiderstehliche Macht ein Recht verleihe, diejenigen zu beherschen, welche nicht widerstehen können; so daß mit der Allmacht eben deßwegen ein Recht, Alles zu thun; wesentlich und unmittelbar verbunden ist.

Siebentens: Es giebt ein praktisches Naturgesetz für den Menschen. Dieses ist eine Vorschrift der gesunden Vernunft (dictamen rectae rationis) in Beziehung auf dasjenige, was zur Erhaltung unser selbst zu thun und zu lassen ist. Sie lautet so: Suche den Frieden, so weit Du ihn erhalten kannst, und wo Du ihn nicht erhalten kannst, suche die Mittel zum Kriege. Aus diesem Grundsatze fließt aber ein andrer: Das Recht aller Menschen auf alle Dinge läßt sich nicht erhalten; sondern einige Rechte müssen auf Andere übertragen oder aufgegeben werden. Wird diese Regel nicht befolgt, so ist der Krieg unvermeidlich.

Achtens: Wenn zwey oder mehrere einander gegenseitig Rechte übertragen, so heißt diese Handlung ein Vertrag. Bezieht sich der Vertrag auf eine künftig zu leistende Handlung, so wird durch das Versprechen des Paciscenten seine Freyheit, nicht zu lei-

sten, aufgehoben, und mithin ist das Versprechen verbindlich; denn wo die Freyheit aufhört, fängt sogleich die Verbindlichkeit an. Im Naturstande werden inzwischen vergeblich Verträge geschlossen; diese können erst im State Unverbrüchlichkeit erhalten. Niemand kann übrigens durch einen Vertrag zu etwas Unmöglichem verpflichtet werden. Gleichwohl schließen wir oft Verträge, deren Ausführung, indem wir sie schließen, von uns für möglich gehalten wird, die aber hernach als unmöglich erscheint; dann sind wir doch hierdurch nicht ganz von aller Verbindlichkeit befreyt; aber wir brauchen auch nur das Aeusserste zu versuchen, um die Erfüllung des Vertrags zu bewirken. Verträge, die aus Furcht vor dem Tode geschlossen werden, sind im Naturstande nicht ungültig. Wollte man sie deßwegen für ungültig erklären, weil sie aus Furcht geschlossen sind, so würden alle Verträge ungültig, wodurch die Menschen sich zur bürgerlichen Gesellschaft vereinigen und Gesetze begründen; denn auch diese sind durch Furcht veranlaßt worden. Es ist ein allgemeiner und wahrer Grundsatz, daß die Verträge verbindlich sind, wenn die Leistung angenommen, und der Gegenstand des Versprechens erlaubt ist. Nun ist es aber erlaubt, zur Rettung seines Lebens Jemandem etwas zu versprechen, und ihm von dem Seinigen zu geben, was man will, sollte es auch ein Räuber seyn; der Vertrag mit dem Räuber, ihm für die Schonung des Lebens demnächst eine Summe zu zahlen, hat also Verbindlichkeit. Durch die bürgerlichen Gesetze kann aber dieses abgeändert werden.

Neuntens: Hobbes geht nun weiter die dem obersten praktischen Naturgesetze untergeordneten Regeln durch. Er vermischt und verwirrt diese aber mit mos

rali-

ralischen Vorschriften, so wie er denn überhaupt Naturrecht und Moral identificirte, und die Tugenden bloß für Handlungsweisen den natürlichen oder bürgerlichen Rechtsgesetzen gemäß erklärte. Jene subalterne Regeln sind folgende: Niemanden geschieht Unrecht, wenn man thut, was er verlangte. — Du darfst nicht undankbar seyn, weil Du dadurch das Vertrauen und Wohlwollen Anderer aufhebst, und den Krieg herbeyführst. — Du sollst dem Andern leisten, was Du nach Deinen Kräften und Umständen ihm zu leisten vermagst. — Du sollst dem Andern seine Fehler und Beleidigungen verzeihen, (jedoch so, daß Du Dich in der Zukunft vor ähnlichen sicherst); denn dadurch beförderst und sicherst Du den Frieden. — Bey der Rache oder Strafe wegen empfangener Beleidigungen siehe nicht auf das erlittene Uebel, sondern auf das künftige Gute, welches Du durch Dein Betragen erreichen kannst. — Drücke gegen den Andern weder durch Thaten, noch durch Worte oder Gebehrden, Haß und Verachtung aus. — Die Rechte, welche Du für Dich selbst foderst, gewähre auch jedem Andern. — Hast Du die Rechte Anderer zu entscheiden, so entscheide unparteyisch. — Was sich nicht theilen läßt, brauche mit Andern gemeinschaftlich, und überlaß, wenn die Quantität der Sache es erlaubt, Andern so viel davon als sie wollen; kann das nicht geschehen, so beobachte einen der Zahl der Theilnehmer angemessenen Gebrauch. Hierbey kann auch das Loos, wenn der Gebrauch ausschliessend oder vorzugsweise gestattet seyn soll, zu Hülfe genommen werden. — Die Erstgeburt und die erste Occupation geben ein Vorrecht. — Vermittler des Friedens sind unverletzlich. — Wenn Streitigkeiten über Rechte entstehen, müssen die Streitenden sich dem Ausspruche eines Schiedsrichters unterwerfen.

fen. Es darf Niemand Richter seyn in seiner eigenen Sache. Auch kann Niemand Schiedsrichter seyn, der bey dem Gewinne der einen Partey mehr Vortheil und Ruhm zu erwarten hat, als bey dem Gewinne der andern. — Wo gewisse Zeichen eines Factums fehlen, muß nach unparteyischen Zeugen entschieden werden. — Niemand darf sich betrinken, weil er dadurch in Gefahr geräth, den Frieden mit seinen Nachbarn zu stören *). —

Zehntens: Die angeführten bloß natürlichen Vernunftgesetze sind zur Erhaltung des Friedens durchaus unzureichend. Denn da alle Handlungen des Menschen durch seinen Willen, und sein Willen durch Furcht und Hoffnung bestimt werden; so wird er jene Gesetze übertreten, sobald er sich von der Uebertretung derselben ein größeres Gut oder ein kleineres Uebel verspricht. Die Hoffnung seiner Sicherheit und Erhaltung beruht also für einen Jeden lediglich darauf, daß er durch eigene Kräfte und künstliche Mittel seinem Nebenmenschen entweder offenbar oder heimlich zuvorkomme. Es fließt hieraus, daß auch die Erkentniß der natürlichen praktischen Gesetze nicht gleich einem Jeden die gewünschte Sicherheit verschaffe; und daß ein Jeder das ursprüngliche Recht behalte, sich auf eine ihm gut scheinende Art in Sicherheit zu setzen, so lange er noch den Angriff Anderer zu fürchten hat; d. i. Jeder behält in diesem Falle das Recht zum Kriege gegen Alle; das Naturgesetz kann weiter nichts von ihm fodern, als daß er zum Frieden bereit sey, sobald dieser zu erlangen steht.

Elftens: Da nun zur Erhaltung des Friedens und zur Ausübung der natürlichen praktischen Gesetze die

*) *Hobbes* de Cive cap. 2. 3.

die Sicherheit nothwendig ist, so muß auf ein Mittel zur Bewirkung derselben gedacht werden. Die Vereinigung Weniger ist dazu nicht hinlänglich; es müssen also wenigstens so viel Menschen sich verbinden, daß sie des Sieges über angreifende Feinde gewiß seyn können. Diese Gesellschaft muß aber unter sich über die beste Art der Vertheidigung einig seyn. Eine zufällige Uebereinstimmung der Absichten und Gesinnungen ist hierzu wiederum nicht genug; denn diese Uebereinstimmung kann aufhören, und hört bey einer großen Menge verbundener Menschen sehr leicht auf; dann würde die Anarchie, der man ausweichen wollte, dieselbe seyn. Folglich muß eine Einrichtung getroffen werden, daß diejenigen, die einmal sich für den gemeinschaftlichen Zweck der Bewirkung des Friedens und der gegenseitigen Hülfleistung verbunden haben, hernach, wenn etwa ihr Privatinteresse mit dem gemeinschaftlichen Zwecke disharmonirt, doch durch die Furcht gehindert werden, diesen Zweck zu vereiteln und sich von der Gesellschaft zu trennen.

Zur Erreichung der Sicherheit und des Friedens muß in Ansehung der Mittel Ein Wille Aller seyn. Dieser kann aber nicht statt finden, wenn nicht ein Jeder seinen Willen dem Willen eines Andern, oder dem Willen eines Ausschusses so unterwirft, daß das für den allgemeinen Willen gilt, was dieser will. Eine solche Unterwerfung des Privatwillens geschieht durch einen Vertrag, in welchem die Individuen sich anheischig machen, daß sie sich dem allgemeinen Willen nie widersetzen wollen. Damit überträgt das Individuum dem allgemeinen Willen ein Recht auf seine Kräfte und Vermögen, und da alle Individuen dasselbe thun,

so bekomt derjenige, welcher den allgemeinen Willen ausübt, eine so große Macht, daß er itzt den Privatwillen der Individuen zur Einigkeit zwingen kann.

Zwölftens. Eine Verbindung von Menschen, in welcher die Privatwillen einem allgemeinen Willen unterworfen sind, heißt eine bürgerliche Gesellschaft oder ein Stat. Derjenige, der den allgemeinen Willen ausübt, hat die höchste Gewalt oder die Majestät, und ist der Oberherr oder Regent; derjenige, dessen Wille untergeordnet ist, heißt Unterthan. So lange noch kein Stat existirte, hatte Jeder das Recht, selbst für seine Sicherheit zu sorgen, und auch seine streitigen Rechte nach eigner Einsicht zu entscheiden. Sobald aber der Stat errichtet ist, sind auch das Schwerdt der Gerechtigkeit und des Krieges, die Beurtheilung und Entscheidung streitiger Rechte, die Rechte der Gesetzgebung, der Ernennung der obrigkeitlichen Personen und Beamten des Stats, der Untersuchung der Lehren, in den Händen dessen, der die höchste Gewalt hat. Der Regent ist eben dadurch, daß er die höchste Gewalt besitzt, unverletzlich und unstrafbar; er ist nicht an die Gesetze des Stats gebunden; seine Gewalt kann auch niemals von Rechts wegen durch Uebereinstimmung derer aufgelöst werden, deren Vertrag sie begründet hat. Das letzte bewies Hobbes daraus, daß die Bürger einmal ihren Privatwillen dem Regenten untergeordnet haben, also niemals über die Existenz des Regenten oder des allgemeinen Willens im State disponiren können. Dazu komt, daß nach aller Erfahrung nie eine Uebereinstimmung der sämtlichen Unterthanen zur Aufhebung einer Statsverfassung statt findet; denn wenn nur ein einziger Unterthan dagegen wäre, so würde die Statsverfassung

nicht

nicht abgeändert werden dürfen. Daß die Majorität entscheide, ist eine willkührliche Behauptung. Ferner die Revolution könte nur durch Tumult zu Stande kommen; jeder Tumult aber ist Empörung und widerrechtlich. Daß aber der Regent selbst das Volk zusammenberufen sollte, um dasselbe über die Auflösung seiner Herschaft entscheiden zu lassen, ist ganz undenkbar.

Dreyzehntens: Es giebt nur drey Arten der Statsverfassung, Demokratie, Aristokratie und Monarchie; denn die Oligarchie ist nicht von der Aristokratie, und die Tyrannis nicht von der Monarchie verschieden, und die Anarchie ist gar kein Stat. Die Verschiedenheit der Statsverfassungen kann nehmlich nur aus der Verschiedenheit der Personen entspringen, welchen die höchste Gewalt übertragen ist; diese sind aber entweder Ein Mensch, oder eine Gesellschaft von mehr Menschen, und diese kann wiederum aus allen Bürgern, oder auch nur aus einem Theile derselben bestehn. Eine sogenannte gemischte Statsverfassung ist nach Hobbes ein sich widersprechender Begriff; denn wenn die höchste Gewalt auf eine solche Art getheilt ist, daß die Personen, welche diese einzelnen Theile derselben besitzen, einander entgegenwirken können, so wird die Einheit des allgemeinen Willens im State dadurch aufgehoben.

Zu der Demokratie ist nothwendig, daß bestimte Zeiten und Oerter für die Zusammenkünfte des Volks ausgemacht sind; denn so wie sich das Volk getrennt hat, ist der regierende Körper gleichsam aufgelöst; und die Zusammenkünfte müssen auch in so kurzen Zeiträumen auf einander folgen, daß in der Zwischen-

zeit nichts geschehen kann, was den Stat in Gefahr bringt. In der Demokratie übrigens macht jeder sich seinen Mitbürgern verbindlich, daß er mit ihnen dem ganzen Volke gehorchen wolle; das ganze Volk selbst aber ist Niemanden verbindlich.

Die Aristokratie hat ihren Ursprung aus der Demokratie, welche ihre Rechte auf jene überträgt. Es ist hier insbesondre merkwürdig, daß die Aristokraten nicht mit den übrigen Mitbürgern pacisciren, daß sie der Aristokratie Gehorsam leisten wollen; vielmehr sind sie weder irgend einem Bürger, noch dem ganzen Volke verbindlich. Auch die Aristokraten müssen bestimte Zeiten und Oerter ihrer Zusammenkünfte haben, und die Zusammenkünfte dürfen nicht durch große Zeiträume getrennt seyn, damit keine Anarchie entstehe.

Die Monarchie hat ihren Ursprung von dem Volke, welches die höchste Gewalt auf Einen Menschen überträgt. Quod cum factum est, sagt Hobbes, *populus* non amplius est *persona* vna, sed *dissoluta multitudo*, quippe quae vna erat virtute tantum *summi imperii*, quod jam a se in hunc transtulerunt. Der Monarch ist also Niemanden wegen der übernommenen höchsten Gewalt verbindlich; denn er bekomt zwar die höchste Gewalt vom Volke; aber das Volk hört unmittelbar nachdem dieses geschehen ist auf, eine Person zu seyn; und so wie die Person aufhört, hört auch alle Verbindlichkeit gegen dieselbe auf. Zwischen der Monarchie und der Aristokratie oder Demokratie ist der Unterschied, daß in den beyden letztern zu gewissen Zeiten und an gewissen Oertern die Optimaten oder das Volk zusammenkommen müssen, um über die Regierung des Stats zu deliberiren; hingegen der Monarch

arch hat immer und unmittelbar und überall die Ausübung der höchsten Gewalt. Sofern der Monarch Niemanden verbindlich ist, kann er auch Niemanden beleidigen, ob er gleich gegen die natürlichen Gesetze eben so wohl, wie jeder andere Mensch, wie die Optimaten, und wie das ganze Volk fehlen kann. Ist der Monarch gewählt worden, ohne daß zugleich die Zeit seiner Herrschaft bestimt ist, so kann er sich selbst seinen Nachfolger ernennen. Denn wie vorher das Volk die höchste Gewalt hatte, und diese dem Monarchen übertrug, so hat itzt der Monarch dieselbe und kann sie übertragen, wem er will; er hat also nicht bloß den Besitz der höchsten Gewalt, sondern auch das Recht der Bestimmung der Thronfolge. Wird aber dem Monarchen die höchste Gewalt nur auf eine Zeitlang eingeräumt, so verhält es sich anders. Es komt hier darauf an: ob das Volk sich das Recht vorbehalten habe, oder nicht, zu gewissen Zeiten zusammenzukommen? ferner ob diese Zusammenkunft bestimt ist vor Ablauf der Zeit, für welche dem Regenten die höchste Gewalt eingeräumt worden? ob endlich das Volk nach Willkühr des temporären Regenten versammelt seyn will, oder nicht? Angenommen, das Volk habe einem Monarchen die höchste Gewalt auf Lebenszeit übertragen, ohne wegen der Zusammenkunft zu einer neuen Wahl nach dem Tode dieses etwas festzusetzen; so ist das Volk keine Person mehr, sondern eine zerstreute Menge; und da kann jedes Individuum nach dem Tode des Regenten vermöge seines natürlichen Rechts eine Faction bilden, und sich die höchste Gewalt anmaaßen, wie es thunlich findet. Damit also durch den Tod des temporären Regenten der Stat nicht aufgelöst werde, ist es Pflicht desselben, Ort und Zeit zu einer Volksversammlung zu bestimmen, um einen neuen Regenten

auf seinen Todesfall zu ernennen, oder auch selbst einen Thronfolger anzuordnen, was ihm in dem gegebnen Falle auch frey steht. Hat aber das Volk wegen der Zusammenkunft zur Wahl des neuen Regenten nach dem Tode des alten etwas angeordnet, so ist, wenn der Tod des alten Regenten eintritt, die höchste Gewalt im Volke consolidirt, nicht durch einen neuen Act der Bürger, sondern durch ein vorher bestimtes Recht. Denn in der ganzen Zwischenzeit, da der alte Regent regierte, war die höchste Gewalt als Eigenthum beym Volke; nur der Gebrauch oder die Ausübung derselben war bey dem temporären Regenten usufructuarisch. Der Regent war da nicht als Inhaber der höchsten Gewalt, sondern lediglich als der erste Beamte des Volks anzusehen. Hat endlich das Volk dem temporären Monarchen das Recht verliehen, die Volksversammlung willkührlich zu berufen, so ist die Gewalt jenes unumschränkt, und die Person des Volks ist dadurch gänzlich aufgelöset; denn es ist nicht mehr in der Macht der Bürger, daß sich der Stat im Volke wieder darstelle, wofern es der Regent als Inhaber der höchsten Gewalt nicht will. Es kann auch dem Volke gar nichts helfen, wenn der Regent eine Berufung der Volksversammlung zu gewissen Zeiten verspricht, weil es immer von seinem Willen abhängt, ob er das Versprechen halte oder nicht, da die Person des Volks, welcher er versprach, zu existiren aufgehört hat, mithin eben dadurch seine Verbindlichkeit wegfällt. In diesem Falle kann demnach der temporäre Monarch es auch mit der Thronfolge halten nach seinem eigenen Gutdünken.

Vierzehntens. Die Unterthanen können von ihrer Verbindlichkeit gegen den Regenten nur befreyt wer-

werden: a) wenn dieser freywillig abdankt, und sein Recht auf die höchste Gewalt nicht einem Andern überträgt, sondern gänzlich derelinquirt; so daß nun jeder Bürger in den Naturstand zurück versetzt wird; b) wenn der Stat in die Gewalt der Feinde komt, und diesen nicht mehr widerstanden werden kann; denn da die Bürger nur deßwegen den Stat bilderen, um vor dem Feinde gesichert zu seyn, und bloß zu diesem Zwecke Verbindlichkeiten gegen den Regenten übernahmen, so sind sie ihrer Verbindlichkeiten entledigt, wenn der Regent sie nicht mehr zu schützen vermag; c) in der Monarchie, wenn überall kein Thronfolger existirt; (denn in der Aristokratie und Demokratie kann dieser nie fehlen). Einzelne Unterthanen können von ihren Verbindlichkeiten gegen den Regenten frey werden, entweder, wenn sie mit Erlaubniß desselben auswandern, oder wenn er sie aus dem State verweiset. Hobbes entwickelt hierauf das Recht des Herrn gegen den Knecht, der Eltern gegen die Kinder, und den Charakter eines Patrimonialreichs, was ich übergehe.

Funfzehntens: Es entsteht die Frage: welche der drey Statsverfassungen, ob die Monarchie, oder Aristokratie, oder Demokratie dem Zwecke des Stats, der Erhaltung des Friedens, am besten entspreche *)?

Vorläufig läßt sich auch untersuchen, was für Vortheile der Stat überhaupt vor dem Naturstande gewähre? Im Naturstande hat Jeder zwar die unbeschränkteste Freyheit; aber damit ist ihm nichts geholfen; denn so wie er selbst nach Willkühr handeln darf, so ist er auch der Willkühr Anderer wiederum ausgesetzt; im State behält jeder so viel Freyheit, wie

*) Ibid. cap. 10.

wie zum ruhigen und glücklichen Leben nöthig ist, und den übrigen wird so viel Freyheit genommen, daß sie nicht mehr zu fürchten sind. Im Naturstande hat Jeder ein Recht auf Alles, ohne doch etwas als Eigenthum gebrauchen zu können; im State genießt jeder seines bestimten Eigenthums mit Sicherheit. Im Naturstande kann Jeder von Jedem von Rechtswegen beraubt und getödtet werden; im State kann dieses nur von Einem (dem Regenten) geschehen. Im Naturstande werden wir nur durch unsre eigenen Kräfte geschützt; im State durch die Kräfte Aller. Im Naturstande ist Niemand der Früchte seiner Industrie gewiß; wohl aber im State. Im Naturstande herschen Leidenschaften, Krieg, Furcht, Armuth, Einsamkeit, Barbarey, Unwissenheit und Wildheit; im State herschen die Vernunft, der Friede, die Sicherheit, der Ueberfluß, die Geselligkeit, die Eleganz, Wissenschaft und Wohlwollen.

Von den drey Statsverfassungen, der Monarchie, Aristokratie und Demokratie, ist offenbar die Monarchie die beste. Es erhellt dieses schon daraus, meynt Hobbes, daß auch das Universum von Einem Gotte regiert werde; daß die ältesten Völker die monarchische Verfassung allen übrigen vorgezogen, und den Willen der Könige als ihr Gesetz anerkannt hätten; daß die von Gott nach der Schöpfung angeordnete väterliche Oberherrschaft monarchisch gewesen sey; und daß alle übrige Statsverfassungen nach Auflösung der monarchischen aus den Trümmern dieser zusammengesetzt worden. Inzwischen giebt Hobbes zu, daß diese historischen Gründe seinen Satz nicht hinlänglich beweisen; er sucht ihn also aus der Vergleichung der Vortheile und Nachtheile darzuthun, welche

mit

jeder der genannten Statsverfassungen verbunden sind. Daß in der Monarchie nur Einer herscht, kann dieser nicht zum Vorwurfe gereichen. Exceptionem hanc contra *vnum* suggerit inuidia, dum vident vnum habere, quod omnes cupiunt. Diejenigen, welche die Monarchie aus diesem Grunde tadeln, würden auch mit der Aristokratie unzufrieden seyn, sobald sie nicht selbst zu den Aristokraten gehörten. Jener Vorwurf trifft also den Menschen, nicht die Einheit, und nun ist die Frage, ob die Bürger größere Vortheile unter der Regierung Eines oder mehrer Menschen genießen?

Zu den drückenden Lasten einer höchsten Gewalt im State gehört, daß der Regent ausser den öffentlichen Abgaben, deren er für die Zwecke des Stats bedarf, auch noch andere auflegen kann, um seine Kinder, Verwandten und Günstlinge zu bereichern. Allein diese Last ist in der Monarchie immer noch erträglicher, als in der Demokratie. In jener sucht nur Einer seine Anhänger zu bereichern; in dieser suchen es die Demagogen, so viel ihrer sind, und deren täglich neue entstehen. Der Monarch kann seinen Anhängern Aemter für Krieg und Frieden übertragen, und so ihnen Gunst beweisen ohne Kosten des Volks; in der Demokratie müssen gar zu viele und täglich neue gesättigt werden; was ohne Bedrückung der übrigen Bürger nicht geschehen kann. Der Monarch kann oft unwürdige Menschen befördern; oft hat er aber doch nicht die Absicht, es zu thun; in der Demokratie thun dies die Demagogen immer, und zwar absichtlich, weil es ihr Interesse erfodert.

Ein anderes Uebel des Stats ist, daß der Bürger stets befürchten muß, an Gütern, Leib und Leben un-

unschuldigerweise von dem Regenten gestraft zu werden, wenn dieser etwa seiner eigenen oder der Leidenschaft Anderer ein Opfer bringen will. Wo dies gleichwohl wirklich geschieht, ist es ein Fehler des Regenten, nicht der Verfassung; die Verbrechen eines Nero gehören nicht wesentlich zur Monarchie. Auch werden allemal weniger Bürger unschuldig verdammt, wo Ein Mensch, als wo das ganze Volk herscht. Die Könige wüthen nur gegen schlechte Rathgeber, oder solche, die ihrem Willen in Worten und Werken unmittelbar zuwider sind; daher kann ihre Wuth größtentheils nur angesehne Beamte, Höflinge, Vornehme und Reiche, die ihnen bemerklich werden, treffen; und es ist für die meisten Individuen im Volke leicht, sich derselben zu entziehen und sich zu verbergen. Ueberhaupt kann man sagen, daß in der Monarchie die Grausamkeit eines Regenten nur die Ehrgeizigen treffe. Aber in der Demokratie giebt es so viele Neronen, als Redner und Demagogen darin sind, welche dem Volke schmeicheln. Denn Jeder von diesen vermag so viel, wie das ganze Volk, und wenn einige unter ihnen aus Privathaße oder Eigennutze andere Bürger unschuldigerweise gedrückt oder die Hinrichtung derselben bewirkt haben; so schützen ihre Genossen sie vor der Strafe gleichsam vermöge eines stillschweigenden Vertrags, weil diese wiederum in einem ähnlichen Falle der Hülfe jener bedürfen. Dazu komt in der Demokratie der beständige Streit der Factionen mit einander; so wie die Häupter der einen die Oberhand gewinnen, tyranniſiren sie die übrigen, und rauben den Häuptern dieser Leben, Freyheit und Gut, um sich vor ihnen in Sicherheit zu setzen.

Manche haben die Demokratie der Monarchie deßwegen vorziehen wollen, weil in jener mehr Freyheit sey, als in dieser. Versteht man unter der Freyheit eine Exemtion von den Gesetzen des Volks überhaupt, so ist diese so wenig in der Demokratie als in der Monarchie, und überhaupt in keinem State anzutreffen. Soll die Freyheit aber darin liegen, daß nur solche Gesetze im State angetroffen werden, die zur Erhaltung des Friedens schlechthin nothwendig sind, und weiter keine; so läßt sich gar nicht behaupten, daß in der Monarchie weniger Freyheit als in der Demokratie sey; denn beyde Verfassungen sind mit einer solchen Freyheit ganz wohl verträglich. Die meisten, welche Freyheit im State für sich fodern, verlangen aber nicht eine solche Freyheit, sondern sie verlangen Herrschaft über die Uebrigen, und dazu können sie in der Demokratie leichter gelangen, als in der Monarchie; daher sie denn auch um ihres eigenen Interesses willen jene Verfassung vorzuziehen. Inzwischen gerade aus dem Grunde, weil es in der Demokratie Individuen so leicht wird, sich zur Herrschaft über ihre Mitbürger emporzuschwingen und dieselben zu tyranniſiren, ein solcher Fall hingegen gar nicht oder minder leicht in der Monarchie eintreten kann, ist die letztere eine zweckmäßigere und bessere Verfassung.

Freylich hat die Demokratie die Annehmlichkeit, daß hier alle Bürger an den öffentlichen Angelegenheiten Theil nehmen, hier bey den Berathschlagungen ihre Klugheit, Kentniße, Beredtsamkeit in einem glänzenden Lichte zeigen und dadurch sich den Weg zu Ehre und Ruhm bahnen können. Dieses giebt Hobbes zu. Aber auf der andern Seite hat die Demokratie

auch

auch die Unannehmlichkeit, daß der vernünftigere und gebildetere Theil der Bürger oft von dem Pöbel, den rohe unwissende, aber kühne, Demagogen leiten, überstimt wird; daß wegen der Verschiedenheit der politischen Meynungen und Maximen unter einzelnen Bürgern die heftigsten Feindschaften entstehen; und daß die Bürger genöthigt sind, ihr Gewerbe und Hauswesen zu vernachlässigen. Von politischen Streitigkeiten sich entfernt halten zu können, ist oft eben so viel werth, als müssiger Zuschauer bey einem Kampfe bleiben zu können, wenn man auch Kräfte zur Theilnahme daran wirklich hätte.

Dazu komt eine Menge von Ursachen, welche auf den Gang der politischen Berathschlagungen in einer Demokratie und auf die Resultate derselben einen sehr nachtheiligen Einfluß haben. Die meisten Bürger haben gar keine, oder nur eine einseitige, mangelhafte und falsche Kentniß von den Statsbedürfnißen, von den innern und äussern Verhältnißen des Stats, von den in gewissen Fällen der Erfahrung nach zu nehmenden Maaßregeln und der zweckmäßigsten Ausführung derselben u. w. Gleichwohl machen sie in der Demokratie den größten Theil aus, und daher werden oft Beschlüße gefaßt, die für das Wohl des Stats höchst verderblich sind. Ferner können die dem Volke zu thuenden Vorschläge ihm nur in Reden mitgetheilt werden, die denn Jeder, um das Volk zu gewinnen, so verführerisch macht, wie möglich. Nun ist es aber der Redekunst eigen, das Gute und Böse, Nützliche und Schädliche, Edle und Schändliche größer oder kleiner darzustellen, als es wirklich ist, und selbst die Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit oder umgekehrt erscheinen zu lassen, wenn es der Vortheil des Redners erheischt.

heischt. Dadurch wird der große Haufen oft überlistet und geblendet, und in seinen Handlungen mehr durch die von den Rednern gereizte Phantasie und Leidenschaft, als durch Ueberzeugung aus Vernunftgründen geleitet. Eben die öffentlichen Volksberathschlagungen sind auch die gewöhnliche Quelle von Factionen, die denn wieder zu Unruhen und selbst zu bürgerlichen Kriegen Veranlassung geben. Wenn eine Faction ihren Plan durchsetzt, so wird die andere, weil sie ihre politische Klugheit von jener verschmäht und verachtet glaubt, alles mögliche thun, um die wirkliche Ausführung des Plans zu erschweren oder zu vereiteln, damit es scheine, als ob der Plan unweise gewesen sey. Hat die eine Partey in einer Volksversammlung obgesiegt, so hofft die andere, ihr in der nächsten wieder den Sieg zu entreißen; es werden also Anstalten dazu getroffen und besondre Zusammenkünfte gehalten; man sucht die Zahl der stimmfähigen Anhänger zu vermehren; und dabey ist gar nicht das Beste des Stats das Ziel der Bestrebungen; sondern lediglich der ehrgeizige Wunsch, daß eine Faction die herschende werde. Eine natürliche Folge hiervon ist, daß wenn die gesetzgebende Gewalt im State solchen Volkszusammenkünften überlassen wird, kein Gesetz Beständigkeit erhält, sondern die Gesetze unaufhörlich verändert werden, so wie die eine oder die andere Faction die Oberhand gewinnt. Leges ibi, tamquam super vndas, huc illuc fluctuant. Noch einen Nachtheil haben die öffentlichen Volksberathschlagungen, daß der Zustand und die Verhältniße eines Volks, so wie die von demselben gefaßten Beschlüße und genommenen Maaßregeln nie geheim bleiben können. Daher wissen die auswärtigen Völker eben so genau, was ein Volk in der demokratischen Verfassung vermag, will und nicht will, als dieses

Volk es selbst weiß. Nun liegt aber doch oft gar sehr daran, daß gewisse Beschlüße und Maaßregeln eines Stats nicht früher dem Feinde bekant werden können, als sie zur wirklichen Ausführung gelangen.

Alle die erwähnten Nachtheile und Mängel, welche mit der demokratischen Statsverfassung verbunden sind, finden sich in der monarchischen nicht. Ueberhaupt rühren die Vortheile und Nachtheile einer Verfassung nicht sowohl von dem her, auf welchem die Autorität des Stats ruht, als vielmehr von denen, die die höchste Gewalt ausüben; daher kann ein Stat gut verwaltet werden, wenn auch der Monarch ein Weib oder ein Kind ist; nur müssen die Minister ihrem Amte gewachsen seyn. Daß übrigens die absoluteste Monarchie die beste Statsverfassung sey, davon kann auch einen Beweis abgeben, daß nicht bloß Könige, sondern auch demokratische und aristokratische Staten im Kriege Einem Feldhern ein unbeschränktes Commando über die Heere anvertrauen, weil sie einsehen, daß auf diese Weise der Zweck des Krieges am leichtesten erreicht wird. Was sind aber mehr Staten anders, als eben so viele einander gegen über stehende Läger, die sich beständig im Kriegsstande gegen einander befinden, wenn nicht etwa auf kurze Zeit ein Waffenstillestand, Frieden genannt, unter ihnen geschlossen ist; wo also der Regent der Feldherr ist?

Wenn es demnach einmal zur Erhaltung eines Volkes nothwendig ist, Einem Menschen oder einem Senate unterworfen zu seyn; so ist es am rathsamsten, sich einem solchen zu unterwerfen, welchem selbst daran liegt, daß der Stat blühend und glücklich sey. Dieses geschieht aber alsdenn, wenn die monarchische

Thron

Thronfolge erblich ist, so daß der Monarch sein Volk als sein Erbgut betrachtet; denn ein Gut der Art bemüht sich Jeder gerne zu erhalten. Die Beyspiele sind sehr selten, daß in einer erblichen Monarchie von dem Regenten ein Unterthan ohne alle eigene Schuld seines Lebens und seiner Güter aus bloßem Herschermuthwillen beraubt wäre; anstatt daß solche Beyspiele in aristokratischen und demokratischen Verfassungen sehr häufig sind. Der Schluß aus der Vergleichung des Werthes der verschiedenen Statsverfassungen fällt also nach Hobbes entscheidend zu Gunsten der Monarchie aus. Alle die bisher angeführten Vorzüge der Monarchie vor der Demokratie gab sich Hobbes auch die Mühe in einem besondern Capitel aus der Bibel zu beweisen.

Funfzehntens: Sehr charakteristisch in Beziehung auf des Hobbes Vorstellungsart vom Statsrechte ist seine Aufzählung aufrührischer Maximen, und anderer Ursachen, welche Aufruhr gegen den Regenten bewirken können *). Zu den aufrührischen Maximen rechnet er folgende: Die Beurtheilung des Guten und Bösen, des Rechts und Unrechts, hängt von den einzelnen Unterthanen ab, und wird nicht durch den Regenten und die Gesetze bestimt. Denn vor dem State giebt es weder Gutes, noch Böses, weder Recht noch Unrecht; wenn also die Unterthanen sich das Urtheil hierüber anmaßen, werfen sie sich zu Regenten auf, womit der Stat nicht bestehen kann.

Die

*) Ibid. cap. 12.

Die Unterthanen sündigen, wenn sie dem Regenten unbedingt gehorchen, auch da, wo seine Befehle ungerecht sind. Sünde ist, was Jemand gegen sein Gewissen thut; denn wer so handelt, verachtet das natürliche Vernunftgesetz. Man muß aber hier unterscheiden, setzt Hobbes gleich hinzu. Meine Sünde ist, wenn ich etwas thue, das ich für meine Sünde halte; halte ich aber eine Handlung für die Sünde eines Andern, so kann ich sie wohl verrichten, ohne dadurch selbst eine Sünde zu begehen. Wenn mir also der Regent etwas zu thun befiehlt, was Sünde ist, so ist die Sünde auf Seiten des Befehlenden; hingegen sündige ich selbst nicht, falls ich den Befehl vollstrecke. Verrichte ich z. B. Kriegsdienste auf Befehl des Stats, bin aber zugleich überzeugt, daß der Krieg ungerecht sey, so handle ich selbst darum doch nicht ungerecht; wohl aber würde ich ungerecht handeln, wenn ich mich alsdenn weigerte, im Kriege zu dienen, und mir die Beurtheilung des Rechts und Unrechts anmaaßte.

Die Hinrichtung eines Tyrannen ist erlaubt. Nicht nur die neuern Theologen, sondern auch alle alte Schriftsteller predigen diesen Satz, der gleichwohl schlechthin falsch ist, und zum Aufruhre leitet. Der Tyrann herscht entweder von Rechtswegen, oder widerrechtlich. Ist das letzte, so ist er ein Feind, und wird mit Recht getödtet; dann kann aber nicht von Tyrannenmorde, sondern von Feindesmorde die Rede seyn. Ist das Erste, so entsteht die Frage: ob man beweisen könne, daß der Regent ein Tyrann sey, da die Beurtheilung des Guten und Bösen lediglich von eben diesem Regenten, und von keinem der Unterthanen abhängt? Wie gefährlich jene Maxime dem State,

vornehmlich einem monarchischen, sey, kann schon daraus einleuchten, daß durch sie jeder König, er mag gut oder schlecht seyn, dem Meuchelmorde eines jeden Unterthanen ausgesetzt ist, der ihn vielleicht für einen Tyrannen hält, ohne daß er es in der That wäre.

Auch der Regent ist den bürgerlichen Gesetzen unterworfen. Das Gegentheil ist schon oben hinlänglich erwiesen, da der Stat weder sich selbst, noch irgend einem einzelnen Bürger verbindlich werden kann; und was hierin vom State gilt, nothwendig auch von dem Regenten gelten muß. Ohnehin kann jene Maxime auch deßwegen nicht mit dem State sich vertragen, weil hier wieder die Beurtheilung des Rechts und Unrechts den Unterthanen zufiele; denn ob eine Handlung des Regenten den Gesetzen gemäß oder zuwider sey, könte doch in diesem Falle nur von den Unterthanen beurtheilt und entschieden werden. Hiermit würde aber die Verbindlichkeit der Bürger zum Gehorsame aufgehoben; weil jeder Befehl des Regenten als gesetzwidrig von ihnen angesehen werden könte.

Die höchste Gewalt kann getheilt werden. Dies ist eine der verderblichsten Maximen für den Stat. Die Art, wie man die höchste Gewalt theilen will, ist verschieden. Einige theilen dieselbe so, daß sie die höchste Verwaltung aller Angelegenheiten, welche die Erhaltung des Friedens und der Güter des gegenwärtigen Lebens betreffen, der bürgerlichen Macht; allein die höchste Verwaltung dessen, was das Heil der Seele angeht, Andern übertragen. Nun ereignet es sich aber, daß die Gesetze der letztern den Gesetzen der erstern zuwiderlaufen; z. B. wenn die Geistlichkeit gebietet, einem Fürsten nicht zu gehorchen, und den Ge-

horsam gegen die Gesetze desselben mit Höllenstrafen bedroht; dann wird durch diesen Widerstreit der Stat selbst zerrüttet und vernichtet. Andere wollen, daß einem Fürsten das Recht des Kriegs und Friedens, nicht aber das Recht, Auflagen zu machen, zugestanden werde, welches letzte Recht von einer andern Person oder einem andern Körper im State auszuüben sey. Dadurch wird wiederum alle Wirksamkeit des Stats gelähmt; denn der öffentliche Friede kann nicht ohne Geld erhalten werden, und ein Recht des Kriegs und Friedens ohne ein Recht auf Geld ist also für einen Fürsten bloß ein leerer Titel.

Die einzelnen Bürger haben an ihren Gütern ein unbedingtes Eigenthum, wodurch auch das Recht des Stats auf dieselben ausgeschlossen wird. Diese Maxime ist falsch und aufrührisch. Wer einen Herrn hat, hat kein unbedingtes Eigenthum, und der Stat ist der Herr aller Bürger, die zu ihm gehören. Vor dem State hatte Niemand ein besonderes Eigenthumsrecht; Allen waren alle Dinge gemeinschaftlich; also rührt alles besondre Eigenthum erst vom State her. Jeder Bürger hat sein gemeinsames Recht auf Alles dem State übergeben, und von diesem bekomt er so viel Eigenthumsrecht wieder, wie dieser gut findet. Wenn der Zweck des State es erheischt, kann derselbe das den Bürgern vergönnte Eigenthumsrecht wieder aufheben oder einschränken. Daß also die Abgaben der Bürger von ihrem Eigenthume auf dem freyen Willen dieser beruhten, ist ungegründet. Wenn gleichwohl eine solche Maxime in einem Volke herschend ist, so verleitet sie die Unterthanen zur Verweigerung der öffentlichen Abgaben, macht sie mürrisch und unzufrieden, und dadurch

durch zur Empörung geneigt; anstatt daß die entgegengesetzte Maxime die Bürger zur Dankbarkeit gegen den Stat stimt, der ihnen einen freyen Gebrauch ihres besondern Eigenthums insoweit überläßt, als er nicht zur Sicherung dieses selbst ihn einzuschränken gezwungen ist.

Unter den anderweitigen Ursachen, welche die Bürger zur Empörung gegen den Regenten geneigt machen, führt Hobbes auch mehrere an. Die Menschen unterscheiden nicht genug zwischen dem Volke (populus) und einem Volkshaufen (multitudo). Das Volk ist Eine Person, die Einen Willen und Eine Thätigkeit hat; alle diese Prädicate können einem Volkshaufen nicht beygelegt werden. Das Volk regiert in jedem State; denn auch in den Monarchieen regiert das Volk; es äussert seinen Willen durch den Willen Eines Menschen; der Volkshaufen aber besteht aus Unterthanen. In der Demokratie und Aristokratie machen die einzelnen Bürger den Volkshaufen aus; aber die Versammlung derselben (curia) ist das Volk. In der Monarchie machen die Unterthanen den Volkshaufen aus, und der König ist (so paradox dieses klingen mag) das Volk. Gemeiniglich aber spricht man von einer großen Zahl Menschen, wie von dem Volke d. i. dem State. Man sagt, der Stat (das Volk) habe gegen den König sich empört, was doch unmöglich ist, und das Volk wolle etwas oder wolle etwas nicht, was bloß einige unruhige Köpfe wollen oder nicht wollen, die einen Volkshaufen gegen das Volk einnehmen.

Eine andere Ursache zur Empörung liegt in dem zu großen Drucke der Unterthanen durch Abgaben,

mögen diese auch gerecht und nothwendig seyn. Nichts ist für die Menschen beschwerlicher und erbitternder, als die Armuth. Wenn also auch die Bürger durch Unfleiß und Verschwendung, folglich durch eigne Schuld, arm bleiben, oder an den Bettelstab gerathen, so werfen sie doch gewöhnlich die Schuld auf die schlechte Statsverwaltung, und am meisten auf die zu großen öffentlichen Abgaben. Die Bürger sollten aber bedenken, daß sie im Naturstande gar kein sicheres Eigenthum haben würden, und daß sie hier, um etwas zu erwerben, zugleich gegen den Feind streiten müßten. Im State wird durch den Regenten das Eigenthum gesichert und der Streit gegen den Feind den Bürgern erspart. Die Abgaben sind nichts anders, als der Lohn für diejenigen, deren Kräfte der Regent zu diesem Endzwecke gebrauchen muß. Allein hieran denken die Bürger oft nicht, und nehmen von den Abgaben einen Vorwand zum Aufruhre her, so ungerecht dieser auch immer ist.

Eine dritte Ursache zur Empörung ist die Ehrsucht einzelner Individuen, vornehmlich solcher, denen es nicht an Vermögen und Musse fehlt, und die ihre Kräfte nicht über der Herbeyschaffung der dringendsten Lebensbedürfnisse abzustumpfen nöthig haben. Diese beschäfftigen sich theils mit Gesprächen über die politischen Angelegenheiten, theils mit dem Studium der Historiker, Redner und Politiker, und glauben daher, Talent und Kentniße zur Verwaltung des Staates zu besitzen. Da jedoch nicht alle wirklich die Talente und Kentniße haben, welche sie zu haben wähnen, und auch, falls sie dieselbe wirklich hätten, zu Statsämtern ihren Ansprüchen gemäß befördert werden können, so müssen nothwendig viele übergangen werden. Dadurch

durch nun glauben sie sich beleidigt, sie beneiden die ihnen Vorgezogenen, und thun, was sie können, um die Maaßregeln der Statsbeamten verhaßt zu machen, und eine Empörung dagegen zu veranlassen, wobey sie eher hoffen können, ihre Ehrsucht zu befriedigen.

Eine mit der Ehrsucht verbundene mächtige Triebfeder zu Empörungen ist die Hoffnung, zu siegen. Mögen die Menschen auch dem Frieden und der Erhaltung einer gewissen bürgerlichen Verfassung noch so abgeneigt seyn, mögen sie von den regierenden Personen noch so sehr beleidigt seyn, oder sich beleidigt glauben; so lange die Hoffnung zum Siege ganz mangelt, oder nicht stark genug ist, wird keine Empörung entstehen. Die unruhigen Köpfe werden ihre Gesinnungen und Absichten verheelen und ihren Zustand ertragen, um nicht in einen noch unangenehmern zu gerathen. Zu der Hoffnung des Sieges aber werden hauptsächlich vier Stücke erfodert: eine hinlängliche Zahl Unzufriedner, um sich der Obrigkeit widersetzen zu können; Waffen; gegenseitiges Vertrauen, und ein Anführer, dem die übrigen willig folgen, wenn sie auch ihm als Regenten sich nicht unterwerfen möchten. Sind diese vier Stücke vorhanden, so bedarf es nur eines Funkens, und die Empörung bricht in lichte Flammen aus.

Sechszehntens: Die vom Hobbes bemerkten aufrührischen Maximen und Ursachen zur Empörung lassen nun auch sowohl die statsrechtlichen als politischen Regeln bestimmen, welche den Regenten in der Verwaltung des Stats leiten müssen. Man muß die Rechte der höchsten Gewalt von der Ausübung derselben wohl absondern. Beyde können freylich in einer und derselben Person vereinigt seyn; der Regent kann

aber auch das Recht allein behalten, und es durch andere obrigkeitliche Personen ausüben lassen. Die Pflichten des Regenten beym Gebrauche der höchsten Gewalt sind sämtlich in dem Grundsatze enthalten: Salus populi suprema lex. Ist auch der Regent seinen Bürgern nicht unterworfen, so ist es doch seine Pflicht, der Vernunft und ihrem natürlichen und göttlichen Gesetze zu gehorchen. Da die Staten des Friedens wegen errichtet werden, der Friede aber um der Wohlfarth des Volks willen gesucht wird, so würde der Regent, welcher die höchste Gewalt misbrauchte, gegen das praktische Naturgesetz handeln. Bey den Gesetzen, welche auf die öffentliche Wohfarth abzwecken, kann der Regent nur die Wohlfarth der Meisten, nicht Aller und jeder zum Augenmerke haben. Ein Uebel wird durch die Gesetze über keinen verhängt, ausser zufällig, oder durch seine eigene Schuld; und daß diejenigen, die etwas verbrochen haben, nach den Gesetzen ihre Verbrechen büßen, ist für die übrigen Bürger wohlthätig.

Unter der öffentlichen Wohlfarth wird nicht bloß die Erhaltung des Lebens der Bürger, die auch sehr kümmerlich seyn könte, sondern ein glückliches Leben derselben verstanden; denn darum haben sich die Menschen freywillig zur Stiftung des Stats vereinigt, daß sie mittelst desselben so glücklich seyn könten, wie es das menschliche Loos erlaubt. Der Regent würde also ebenfalls dem praktischen Naturgesetze zuwider handeln, wenn er dem Vertrauen derer, die ihm die Herrschaft übergeben haben, nicht entspräche, und nicht, so weit es durch Gesetze geschehen kann, dafür sorgte, daß die Bürger nicht bloß gesichert, sondern auch glücklich würden. Auch arbeitete der Regent alsdenn seinem eigenen Interesse entgegen, welches darauf beruht, daß

die

die Bürger ein kraftvolles, wohlhabendes, an Geist und Körper gebildetes Volk sind, was sie doch nicht seyn können, wenn nicht die Gesetzgebung darauf hinwirkt oder wenn sie gar hinderlich ist.

In Hinsicht auf die ewige Wohlfarth zuvörderst muß den Regenten äusserst wichtig seyn, was für Meynungen von der Gottheit bey dem Volke herschen, und was für ein Cultus statt finde. Bey dieser Voraussetzung kann man fragen, ob nicht die Regenten gegen das Naturgesetz handeln, wenn sie nicht solche Meynungen lehren lassen, und einen solchen Cultus einführen, wie er nach ihrer Ueberzeugung zur Beförderung der ewigen Wohlfarth zweckmäßig ist; wenn sie vielmehr das Gegentheil zulassen? In dem letztern Falle verfahren sie offenbar gegen ihr Gewissen, und wollen statt des ewigen Heils der Bürger ihr ewiges Verderben. Difficultatem autem hanc, fügt Hobbes hinzu, in medio relinquemus.

Die Erfordernisse der zeitlichen Wohlfarth der Bürger lassen sich auf vier Hauptstücke zurückführen: 1) Vertheidigung gegen äussere Feinde; 2) Erhaltung des Friedens im Innern des Stats; 3) Bereicherung der Bürger, so weit es mit der öffentlichen Sicherheit verträglich ist; 4) Genuß einer für Andere unschädlichen Freyheit. Mehr als in diesen Begriffen enthalten ist, kann der Regent nicht zur Wohlfarth der Bürger beytragen.

Zur Vertheidigung gegen äussere Feinde gehört, daß der Regent die auswärtigen Verhältniße seines Stats kenne, und vorher so gerüstet sey, wie es diese nöthig machen. Denn der Stand der Völker gegen einan-

einander ist immer ein Naturstand, und folglich feindlich. Wenn auch ihre gegenseitigen Feindseligkeiten aufhören, so kann man dies nicht einen Frieden nennen; es ist eine bloße Erholung. Das eine Volk beobachtet immerfort die Minen und Bewegungen des Andern, und beurtheilt seine Sicherheit gar nicht nach den Verträgen, welche es mit ihm geschlossen hat, sondern nach den Kräften und Maaßregeln, welche dieses hat und nimt. Zur äussern Vertheidigung des Stats sind daher nothwendig Kundschafter erfoderlich, welche die auswärtigen Verhältniße desselben ausspähen, und den Regenten davon benachrichtigen. Dergleichen Kundschafter sind insbesondre die Gesandten, welche von den Völkern gegenseitig unterhalten werden. Die Rüstung des Stats aber besteht darin, daß, bevor die Gefahr sich nähert, ein Heer, Waffen, eine Flotte, Festungen, und ein hinlänglicher Vorrath an Gelde in Bereitschaft sind. Dafür muß im Frieden gesorgt werden. Jene Rüstung erst anfangen, wenn der Stat bereits eine Niederlage erlitten hat, heißt verfahren, wie die Landleute beym Demosthenes, die aus Unkunde der Fechtkunst den Schild bald vor diesen, bald vor jenen Theil des Körpers halten, je nachdem sie vorher auf diesen oder jenen entblößten Theil des Körpers einen Stoß bekommen haben. Auch ist es alsdenn zu den Rüstungen zu spät, und der Stat wird leicht eine Beute des Feindes.

Zur Erhaltung des innern Friedens ist noch viel mehr nöthig, weil hier so vieles sich vereinigt, was ihn stören kann. Am meisten trägt dazu bey, daß den Bürgern zuvörderst beym jugendlichen Unterrichte wahre politische Grundsätze beygebracht werden. Vorzüglich muß dieses auf den Akademieen geschehen. Wenn

hier

hier richtige statsrechtliche und politische Maximen von den studirenden Jünglingen aufgefaßt sind, so werden diese hernach sie unter dem großen Publicum verbreiten, und das ganze Volk wird nach und nach eine vernünftige politische Denkart gewinnen. Ferner muß der Stat vorzüglich die Abgaben auf gleiche Weise vertheilen. Mit dieser Gleichheit der Abgaben für die Individuen wird aber nicht gemeynt, daß Jeder eine gleiche Summe Geldes an den Stat entrichte, sondern soviel, als ihm der Schutz des Stats nach dem Verhältniße seiner Güter werth ist. Freylich genießen alle Bürger den Frieden, welchen der Stat sichert, auf gleiche Weise; aber die Wohlthat, die durch den Frieden vom State gewährt wird, ist nicht allen Individuen gleich. Einige erwerben mehr, Andere weniger Güter; Einige verzehren mehr, Andere weniger. Daher entsteht die Frage: ob die Bürger zu den öffentlichen Bedürfnißen mehr beysteuern müssen, je nachdem sie mehr erwerben, oder je nachdem sie mehr verzehren, d. i. ob die Personen taxirt werden müssen, so daß sie nach der Beschaffenheit ihres Vermögens beysteuern, oder die Sachen, so daß Jeder nach Verhältniß seiner Consumtion beysteuert? Will man das Erstere annehmen, daß nach Beschaffenheit des Vermögens beygesteuert werde, so ist klar, daß diejenigen, die ein gleiches Vermögen erworben haben, nicht immer ein gleiches Vermögen besitzen, weil der Eine das Erworbene durch Sparsamkeit erhält, der Andere es verschwendet, und daß also, obgleich beyde die Wohlthat des öffentlichen Friedens auf gleiche Weise genießen, sie doch den Bedürfnißen des Stats sich nicht auf gleiche Weise gemäß verhalten, indem der Eine seine Güter für die Bedürfniße des Stats aufbewahrt, der Andere aber nicht. Werden hingegen die Sachen taxirt, so bezahlt Jeder den Theil,

welchen

welchen er dem State schuldig ist, unmerklich, während er sein Vermögen verzehrt. Es ist daher ausser Zweifel, daß die Personensteuer nach der Beschaffenheit des dermaligen Vermögens, was Jeder hat, unbillig sey und der Regentenpflicht zuwiderlaufe; hingegen die Sachensteuer nach Verhältniß der Consumtion ist gerecht.

Sofern die Ehrsucht einzelner Bürger dem öffentlichen Frieden nachtheilig werden kann, da es Menschen giebt, die sich weiser dünken als die regierenden Personen, und weil sie ihre Weisheit nicht anders zeigen können, dieselbe durch der Statsverwaltung schädliche Handlungen zeigen; so muß der Regent auch Maaßregeln nehmen, wodurch er den Folgen einer solchen Ehrsucht unruhiger Köpfe vorbeugt. Ausrotten läßt sich die Ehrbegierde und Ehrsucht in der menschlichen Natur nicht; darauf muß es also auch der Regent nicht anlegen; aber er kann durch eine angemessene und standhafte Anwendung von Belohnungen und Strafen bewirken, daß die Bürger überzeugt werden, der Weg zu Ehrenstellen werde nicht gebahnt durch Verleumdung einer dermaligen Regierung, nicht durch Aufhetzung des Pöbels und durch Factionsgeist; sondern durch das Gegentheil. Gute Bürger sind diejenigen, welche die Gesetze des Stats beobachten. Werden diesen Ehrenstellen zugetheilt, hingegen die unruhigen Bürger und Urheber von Factionen gestraft und verachtet; dann wird die Ehrbegierde der Bürger mehr auf das Gehorchen, als auf die Widersetzlichkeit gegen die Regierung gerichtet seyn. Accidit tamen aliquando, bemerkt Hobbes hierbey, vt, sicut equo propter ferociam, ita ciui contumaci propter potentiam blandiendum sit. Sed vt illud sessoris, ita hoc imperatoris. jam pene

ex-

excussi est. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß der Regent, so wie er schon einzelne unruhige Bürger im Zaume halten muß, er vollends keiner Faction eine ungehinderte und ungestrafte Wirksamkeit gestatten darf.

Zur Bereicherung der Bürger sind durchaus nöthig Industrie und Sparsamkeit; auch der natürliche Zuwachs kann dazu beytragen; und in manchen Fällen kriegerische Expeditionen, die jedoch in der Regel mehr das Vermögen der Bürger vermindern als vergrößern. Der Regent muß also darauf vornehmlich seine Aufmerksamkeit wenden, daß einerseits durch Gesetze die Industrie, hauptsächlich der Ackerbau, die Viehzucht, die Fischerey, Künste und Manufacturen, der Handel zu Lande und zu Wasser befördert; andererseits der übermäßige Luxus jeder Art eingeschränkt werden.

Ueberhaupt darf der Regent die Handlungen der Bürger nicht zu sehr durch Gesetze beschränken, und ihnen auch nicht eine zu große Freyheit gestatten; denn beydes ist für den Stat gleich verderblich. Es müssen also nicht mehr Gesetze gegeben werden, als die Wohlfarth des Stats nothwendig verlangt. Weil die Menschen öfter nach natürlichen Trieben oder Vernunftgründen handeln, als nach Gesetzen, zumal da sich eine zu große Mannichfaltigkeit von Gesetzen nicht im Gedächtniße behalten läßt; so kann es nicht fehlen, daß die Bürger, wenn zu viele und überflüssige Gesetze gegeben werden, dieselben häufig übertreten, ohne es zu wollen. Hier werden sie also ohne ihre Schuld gestraft und das macht die gesetzgebende Macht verhaßt. Genießen im Gegentheile die Bürger eine zu große

Frey-

Freyheit, so artet diese leicht in frevelhafte Licenz aus, die dem Zwecke des Stats und sogar der Existenz desselben gefährlich werden mag.

Ein wesentlicher Bestandtheil der erlaubten Freyheit der Bürger ist, daß sie keine andere Strafen zu fürchten haben, als solche, welche sie für Vergehungen oder Verbrechen voraussehen oder erwarten können. Dieses wird bewirkt, wenn die Gesetze entweder gar keine Strafen bestimmen, oder der Regent nicht härtere Strafen verhängt, als das Gesetz bestimt hat. Werden gar keine Strafen bestimt, so erwartet derjenige, der zuerst das Gesetz übertreten hat, eine willkührliche Strafe, und in Ansehung dieser ist es Pflicht des Regenten, nicht darauf zu achten, was der Bürger verbrochen hat, sondern was durch die Bestrafung desselben für die Zukunft Gutes gestiftet werde. Die Wohlfarth des Stats muß auch hier für die willkührliche Strafe das Maaß abgeben. Sind aber die Strafen durch die Gesetze bestimt, so würde es gegen das Naturgesetz streiten, wenn der Regent in der wirklichen Anwendung sie noch schärfte. Es ist aber eben so wenig rathsam, die Strafe zu mildern, insbesondre bey einzelnen Bürgern, oder gar Ausnahmen von der Bestrafung zu machen; denn dadurch verlieren die Gesetze ihre Kraft.

Siebzehntens: Die Theorie der Gesetzgebung, die Hobbes aufstellt, hat auch Manches Paradoxe, da er hier ebenfalls strenge seinen statsrechtlichen Principien folgt. Er theilt die Gesetze nach der Verschiedenheit ihres Urhebers in göttliche und menschliche. Die göttlichen sind entweder natürlich (moralisch), oder positiv; jene sind diejenigen,

nigen, die Gott allen Menschen durch sein ewiges Wort d. i. die Vernunft geoffenbart hat; diese sind diejenigen, die Gott durch sein prophetisches Wort, in welchem er zu den Menschen als Mensch redete, bekant machte, wie die Gesetze, die er dem Jüdischen Volke gab, und die nur für dieses verbindlich sind. Die natürlichen göttlichen Gesetze gehen entweder einzelne Individuen an, oder ganze Völker und Staten. Man unterscheidet daher Naturrecht und Völkerrecht (das letztere mit Einschließung des Statsrechts), obgleich beyde dieselben Gesetze enthalten. Die menschlichen Gesetze sind sämtlich bürgerliche; denn ausserhalb dem State ist der Stand der Menschen ein Stand der unbedingten Freyheit, wo keiner dem andern urterworfen ist, und wo es ausser den Vorschriften der Vernunft, die göttlich sind, keine Gesetze weiter giebt. Die bürgerlichen Gesetze können wiederum nach der Verschiedenheit ihrer Gegenstände eingetheilt werden in heilige und weltliche (*sacras* et *saeculares*), von denen die erstern sich auf die Religion d. i. die Verehrung Gottes und die Cäremonien beziehen, die andern auf das Verhältniß der Bürger zum State überhaupt.

Der Gesetzgeber hat eine zwiefache Befugniß: zu urtheilen, und die Bürger zu zwingen, daß sie seine Urtheile anerkennen und befolgen. Daher ist die bürgerliche Gesetzgebung theils distributiv, theils vindicativ. Die erstere entscheidet das Recht eines Jeden, so daß er weiß, was er hat und thun darf; die andere bestimt die Strafen gegen diejenigen, welche das Gesetz übertreten. Jedes Gesetz ist zugleich distributiv und vindicativ; denn es würde vergeblich vom Gesetzgeber etwas befohlen oder verboten werden,

falls er nicht die Vollziehung des Befehls und die Beobachtung des Verbots durch eine Strafe für den Contraventionsfall sicherte.

Das Naturgesetz verbietet, Verträge zu verletzen; also gebietet es auch, alle bürgerliche Gesetze zu beobachten. Denn wo die Bürger zum Gehorsame verpflichtet sind, bevor sie wissen, was befohlen werden wird; da sind sie auch verpflichtet, unbedingt in Allem zu gehorchen. Hieraus folgt, daß kein bürgerliches Gesetz, welches nicht in contumeliam Dei gegeben ist, (denn in Beziehung auf Gott ist der Stat nicht sui juris, und kann keine Gesetze geben), dem Naturgesetze widerstreiten könne. Wenn also auch das Naturgesetz den Diebstahl, Ehebruch u. w. verbietet, das bürgerliche Gesetz hingegen dergleichen befiehlt, so sind Diebstahl, Ehebruch, bürgerlich erlaubt und keine Verbrechen, oder die Begriffe dieser Handlungen werden ganz verändert. Die Lacedämonier, die den Knaben gesetzlich erlaubten, zu stehlen, erklärten dadurch die gestohlnen Güter für Eigenthum des Stehlenden, und eben so galt bey den heydnischen Völkern die zufällige Vermischung der Geschlechter für rechtmäßige Ehen *).

Ein Verbrechen kann nur eine Handlung seyn, wodurch ein Gesetz übertreten wird; und ein Gesetz kann nur von dem Regenten im State gegeben werden; und Niemand kann Regent seyn, ohne daß nicht die Bürger eingewilligt haben. Hobbes wirft also die Frage auf: Begeht Jemand ein Verbrechen, der das Daseyn und die Weltregierung Gottes leugnet, oder Gott

*) Ibid. cap. XIV.

Gott läſtert? Der Atheiſt wird ſagen: er habe ſeinen Willen niemals dem göttlichen Willen unterworfen, da er die Exiſtenz desſelben gar nicht annehme. Wäre auch ſeine Meynung irrig und ein Vergehen, ſo könne ſie doch nur zu den Thorheits- oder Unwiſſenheitsſünden gerechnet werden, die von Rechtswegen unſtrafbar ſeyen. Hobbes giebt zu, daß der Atheism, obgleich die größte und gefährlichſte Sünde, doch zu den Thorheitsſünden zu zählen ſey; allein er hält es für ungereimt, ſie durch Thorheit oder Unwiſſenheit entſchuldigen zu wollen. Der Atheiſt wird entweder von Gott unmittelbar geſtraft, oder von den Königen unter der Herrſchaft Gottes; er wird zwar von dem Könige nicht beſtraft als ein Unterthan, der die Geſetze nicht beobachtet habe; aber doch als ein Feind von dem Feinde, weil er überhaupt keine Geſetze annehmen will, d. i. nach dem Rechte des Krieges, wie die Giganten, welche die Götter bekriegten. Denn diejenigen ſind allemal Feinde gegen einander, die weder einem gemeinſchaftlichen Oberherrn, noch einer dem andern unterworfen ſind.

Ein Bürger, der ſich dem Gehorſame gegen den allgemeinen Statsvertrag, welchen er mit andern Bürgern eingieng, entzieht, entzieht ſich dadurch dem Gehorſame gegen alle bürgerliche Geſetze überhaupt. Dies Verbrechen iſt das ſogenannte Verbrechen der beleidigten Majeſtät. Ein Bürger begeht dasſelbe in der That, wenn er gegen diejenigen Perſonen, welche die Regierung haben, oder die Befehle derſelben ausführen, Gewaltthätigkeiten verübt oder zu verüben ſucht, wie z. B. Verräther, Königsmörder, Rebellen, Ueberläufer zum Feinde während eines Krieges, thun. Durch Worte wird das Majeſtätsverbrechen began-

gen, wenn Jemand entweder schlechthin leugnet, daß er und die übrigen Bürger dem Regenten zum Gehorsame verbunden seyen, oder im Einzelnen behauptet, es kommen dem Regenten nicht die Rechte zu, nach Willkühr Krieg zu führen oder Frieden zu schließen, Heere anzuwerben, Auflagen zu machen, Obrigkeiten anzusetzen, Gesetze zu geben, Processe zu entscheiden, Strafen zu verhängen, ohne welche Rechte des Regenten doch ein Stat nicht bestehen kann. Das Majestätsverbrechen aber ist eine Uebertretung des natürlichen Gesetzes, nicht des bürgerlichen. Denn die Verbindlichkeit des Bürgers zum Gehorsame gegen den Regenten überhaupt, die allen bürgerlichen Gesetzen erst Kraft giebt, geht vor allen bürgerlichen Gesetzen her. Durch die bürgerlichen Gesetze selbst können inzwischen Handlungen für Majestätsverbrechen erklärt werden, die es an sich nicht sind. Daraus übrigens, daß das Majestätsverbrechen eigentlich das Naturgesetz verletzt, folgt, daß der Thäter desselben nicht nach dem bürgerlichen, sondern nach dem Naturrechte als Feind des Stats bestraft werde.

Achtzehntens: Wie es einen menschlichen Regenten des States giebt, so ist Gott der Regent des Universums *). Das Recht, vermöge dessen Gott Gesetze giebt und regiert, gründet sich auf seine unwiderstehliche Allmacht. Alles Recht auf Andere findet entweder von Natur statt, oder rührt aus einem Vertrage her. Der Vertrag bewirkt das bürgerliche Recht. Von Natur haben Alle ein Recht auf Alles, und so hat auch ein Jeder das Recht, über den Andern zu herschen. Die Ursache, warum unter den Menschen dies Recht aufgehoben wird, ist die gegenseitige

*) Ibid. cap. XV.

seitige Furcht. Gesetzt aber, ein Mensch wäre Allen an Macht so überlegen, daß sie auch mit vereinigten Kräften ihm nicht widerstehen könten, so würde kein Grund für ihn seyn, sein Naturrecht der Herrschaft über Alle Andere aufzugeben. Das Recht der Herrschaft also ist eine Folge der Macht, und Gott ist der unbedingte Regent des Universum's vermöge seiner Allmacht. Hobbes folgert hieraus, daß wenn Gott einen Sünder strafe oder tödte, so strafe er ihn freylich wegen seiner Sünden; man könne aber nicht sagen, daß er eben denselben nicht mit gleichem Rechte hätte tödten können, auch wenn dieser nicht gesündigt hätte. Das Recht Gottes zu strafen wird nicht sowohl begründet durch die Sünden der Menschen, als vielmehr durch seine Macht. Quamquam dictum sit, fügt Hobbes hinzu, *mortem intrasse in hunc mundum per peccatum*, non sequitur, quin Deus jure suo potuerit homines et morbis et morti obnoxios fecisse, etiamsi numquam peccassent, quemadmodum caetera animalia mortalia fecit et morbosa, etiamsi peccare non possunt. Sofern das Recht Gottes zur Herrschaft über die Menschen auf seiner Allmacht beruht, sofern beruht die Verbindlichkeit der Menschen, ihm Gehorsam zu leisten, auf ihrer Schwäche. Die Vernunft sagt dem Menschen, sobald sie die Macht und Weltregierung Gottes anerkennt, non esse calcitrandum contra stimulum.

Es wird kein anderes Wort Gottes, so weit er durch die bloße Natur regiert, vorausgesetzt, als die gesunde Vernunft (recta ratio). Daher sind alle Gesetze Gottes bloße Naturgesetze, und in den oben angegebenen enthalten. Hobbes erläutert dieß nicht weiter; aber über die Art der Verehrung Gottes,

die durch den Stat bestimmt wird, äussert er sich hier noch genauer und umständlicher.

Neunzehntens: Eine Ehrenbezeugung, die man Jemanden erweiset, ist eigentlich nichts anders, als ein Ausdruck der Meynung von der Macht und Güte desselben, und in diesem Sinne ist die Ehre nicht in dem Geehrten, sondern in dem Ehrenden enthalten. Mit jener Meynung, welche Ehrenbezeugungen gegen andere hervorbringt, sind nothwendig drey Affecte verbunden, die Liebe, welche sich auf die Güte, und die Hoffnung und Furcht, welche sich auf die Macht derselben beziehen. Die Zeichen dieser Affecten oder Gemüthsstimmungen sind Worte oder Handlungen, und folglich besteht alle Ehrenbezeugung oder aller Cultus auch in diesen. Der Cultus kann ein befohlner oder freywilliger, ein öffentlicher oder Privatcultus seyn.

Der religiöse Cultus überhaupt setzt Glauben an Gott voraus. Hobbes bestimt also zuvörderst die erfoderliche Beschaffenheit dieses aus natürlichen Vernunftgründen. Vor allem muß das Daseyn Gottes angenommen werden, weil ohne dasselbe gar keine Religion möglich seyn würde. Diejenigen Philosophen, welche Gott mit der Welt identificirten, oder für die Weltseele erklärten, urtheilen auf eine unwürdige Art von ihm, und heben eigentlich das Daseyn desselben ganz auf. Unter dem Namen Gottes wird die Ursache der Welt verstanden; wer also die Welt für die Gottheit erklärt, behauptet, daß die Welt keine Ursache habe, d. i. er leugnet Gott schlechthin. Auch die Vertheidiger der Ewigkeit der Welt sind Gottesleugner, weil eine ewige Welt keine Ursache haben kann.

kann. Eben so unwürdig urtheilen diejenigen von der Gottheit, welche dieselbe für müssig halten, und ihr die Regierung der Welt und des menschlichen Geschlechts absprechen. Denn wenn Gott sich nicht um die Natur und die menschlichen Angelegenheiten bekümmert, so ist kein Grund vorhanden, ihn zu lieben und zu fürchten, und es ist eben so gut, als ob er gar nicht existirte.

In allen der Gottheit beyzulegenden Attributen ferner, welche Größe und Macht ausdrücken, darf durchaus nichts Beschränktes und Endliches seyn, weil sich dieses nicht mit der Ehrfurcht verträgt, die wir der Gottheit schuldig sind. Daher schreiben wir Gotte keine Gestalt zu; denn jede Gestalt ist beschränkt. Wir können uns überhaupt von ihm weder durch die Phantasie, noch durch irgend ein anderes Geistesvermögen eine Vorstellung oder Begriff machen; da alles, was wir uns vorstellen oder begreifen können, beschränkt ist. Obgleich das Wort Unendlich zu verrathen scheint, daß wir einen Begriff davon haben, so haben wir doch keinen Begriff von einem unendlichen Gegenstande wirklich; sondern jenes Wort deutet nur das Unvermögen unsers Gemüths an, einen Gegenstand im Begriffe zu fassen, gleichsam als ob wir sagen wollten, wir wüßten nicht, ob und wo der Gegenstand Grenzen habe. Auch andere von Gott, selbst bey den Philosophen, gewöhnliche Meynungen und Ausdrücke will Hobbes als der Gottheit nicht minder unwürdig verbannt wissen. So ist uns keine Idee von Gott angebohren; denn eine Idee ist ein Begriff, und wir haben nur von endlichen Dingen Begriffe. Kein Prädicat, das Theilbarkeit bezeichnet, läßt sich auf die Gottheit anwenden. Sie ist in keinem Orte, denn

nur das Begrenzte kann in einem Orte seyn; sie wird weder bewegt, noch ruht sie, weil auch die Bewegung und Ruhe die Existenz in einem Orte voraussetzen. Da die Gottheit das schlechterdings Unendliche ist, so kann es auch nicht mehr Götter geben; weil mehr Unendlichkeiten neben einander unmöglich sind.

Bey den göttlichen Attributen, die sich auf Glückseligkeit beziehen, sind alle diejenigen zu verwerfen, welche auf irgend eine Art einen Schmerz andeuten. Zu solchen gehören Reue, Zorn, Barmherzigkeit, Liebe, Hoffnung, Begierde; denn diese Zustände sind Zeichen eines Bedürfnißes, oder eines leidenden Vermögens, und sind also der Gottheit, weil diese über alles Bedürfniß und Leiden erhaben ist, völlig unangemessen. Legt man der Gottheit einen Willen bey, so ist darunter nicht ein solcher zu verstehn, der dem unsrigen ähnlich wäre, und der ein vernünftiges Begehren (appetitus rationalis) ist. Gott begehrt nichts. Man muß sich also unter dem göttlichen Willen etwas dem menschlichen Analoges denken; im Grunde aber haben wir gar keinen Begriff davon. Nicht anders verhält es sich, wenn wir der Gottheit ein Sehen und Hören, oder Verstand und Erkentniß beymessen. In uns sind diese nichts anders, als suscitatus a rebus externis organa prementibus tumultus, und dergleichen sind bey der Gottheit ganz undenkbar, weil sie nur die Abhängigkeit derselben von äussern Dingen beweisen würden.

Hobbes folgert aus dem Obigen, daß wer der Gottheit keine andere Namen und Prädicate geben will, als welche die Vernunft zuläßt, der muß sich entweder negativer bedienen, z. B. unendlich, ewig, unbe-

unbegreiflich; oder superlativer, wie der Beste, Grösste, Mächtigste; oder unbestimter, wie Gut, Gerecht, Schöpfer, Regent u. dgl. und zwar in dem Sinne, daß damit gar nicht ausgesagt werden solle, was Gott sey; sondern um nur ein Merkmal zu haben, wodurch der Verehrer Gottes seine Bewunderung, Gehorsam und Demuth ausdrücke. Die Vernunft kann von Gott in Hinsicht auf die Natur nur überhaupt sagen, daß er sey, und in Hinsicht auf die Menschen, daß er Gott sey, d. i. Regent, Herr und Vater.

Zur allgemeinsten Bedingung der äussern Verehrung Gottes fodert Hobbes, daß sie immer ein Zeichen eines von wahrer Ehrfurcht gegen Gott durchdrungenen Gemüths seyn müsse. Dieser Bedingung gemäß gehören zu derselben 1) Gebete, Danksagungen und Opfer, weil dadurch die göttliche Macht und Güte anerkant wird. 2) Niemand darf bey einem Andern schwören; denn nur Gott kann immer wissen, ob Jemand falsch schwöre, und kann auch die Mächtigen für den Meyneid bestrafen. Gäbe es einen Menschen, dem die Bosheit seiner Unterthanen nicht verborgen bleiben, und keine Macht derselben widerstehen könte, so würde es gar keines Eides bedürfen. 3) Niemand darf den göttlichen Namen misbrauchen d. i. nicht ohne Ueberlegung von Gott reden; woraus fließt, daß auch Niemand unnöthigerweise schwören dürfe; daß es auch unschicklich sey, über die göttliche Natur zu disputiren, da wir nicht einmal vermögen, die Eigenschaften unsers Körpers und jeder Creatur hinlänglich durch Vernunft zu ergründen, viel weniger die Natur Gottes, und solche Dispute gemeiniglich zur Folge haben, daß wir nach der Beschränktheit unserer Be-

griffe dem göttlichen Wesen Namen beylegen, die unter der Majestät desselben sind. Für Misbrauch des göttlichen Namens erklärt Hobbes auch die Aeusserung: Dies oder das vertrage sich nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit. Zürnen doch selbst die Menschen darüber, wenn ihre Kinder oder Untergebnen ihre Gerechtigkeit in Zweifel ziehen! 4) Man soll Gott nicht bloß insgeheim, sondern öffentlich vor andern Menschen ehren. 5) Das Vornehmste und Wesentlichste der Verehrung Gottes aber besteht in der Beobachtung der natürlichen praktischen Gesetze, denen der einzelne Mensch sowohl, als der ganze Stat unterworfen ist. Angenehmer als alle Opfer ist der Gottheit der Gehorsam gegen ihre Gebote, und der Ungehorsam gegen dieselben ist die größte Versündigung.

Die bisher angegebenen Vorschriften des äussern Religionscultus sind natürliche; es können aber noch conventionelle hinzukommen. Die Namen der Dinge hangen von der Uebereinkunft der Menschen ab, und können durch eben dieselbe verändert werden. Also auch die Namen, welche der Gottheit nach menschlicher Uebereinkunft beygelegt werden, sind auch durch diese wieder einer Abänderung fähig, und was hierin den Individuen erlaubt ist, ist auch dem State erlaubt. Von Rechtswegen kann also der Stat oder der Regent desselben die Namen bestimmen, welche der Gottheit als Attribute der Ehrenbezeugung gegeben werden sollen; und auf gleiche Weise kann er auch noch andere Zeichen der äussern Verehrung Gottes festsetzen, so weit gewisse Worte oder Gebehrden und Handlungen Zeichen dafür seyn können.

Gott regiert allein durch die Natur, und seine Gesetze sind bereits angegeben. Da diese aber alle

durch

durch die gesunde Vernunft (recta ratio) bestimt sind, so läßt sich zweifeln, wen Gott als den Ausleger derselben angeordnet habe? Was die weltlichen Gesetze betrifft, die sich auf die Gerechtigkeit und das äussere Verhalten der Menschen gegen einander beziehen, so hängt hier die Entscheidung und Anwendung derselben lediglich vom State ab, wie bereits oben gezeigt worden. Der Stat oder der Regent ist also hier der erste und allein gültige Ausleger der gesetzgebenden Vernunft. In Ansehung der Religionsgesetze haben die Bürger dem Regenten so viel Rechte übertragen, als sie übertragen konten. Nun konten sie ihm das Recht übertragen, die Art der Gottesverehrung zu bestimmen; also haben sie auch dasselbe ihm wirklich übertragen. Daß die Bürger dieses Recht dem Regenten übertragen konten, erhellt daraus, weil vor Errichtung des Stats die Art der Gottesverehrung durch die Privateinsicht (ratione privata) eines Jeden bestimt werden mußte. Jeder aber kann seine Privateinsicht der Einsicht des ganzen Stats (rationi totius civitatis) unterwerfen. Ferner wenn jedes Individuum seine eigene Art der Gottesverehrung befolgen würde, so würde bey der so großen Verschiedenheit der Denkart der eine den Cultus des Andern unanständig oder frevelhaft finden, und einer würde dem Andern Gott nicht wirklich zu verehren scheinen. Es würde also eigentlich gar kein Cultus existiren, nicht einmal derjenige, der noch am meisten mit der Vernunft übereinstimte. Denn die Natur des Cultus besteht darin, daß er ein Zeichen der innern Ehrfurcht sey; es kann aber kein solches Zeichen geben, wenn es nicht Andern bekant wird; und folglich ist nur dasjenige ein wirkliches Zeichen der Verehrung, was Andere dafür halten. Demnach bedarf der Cultus nothwendig einer Uebereinstimmung

der

der Menschen; diese läßt sich nur im State denken; und es widerstreitet also dem Willen Gottes, so weit er durch die bloße Vernunft geoffenbart ist, im geringsten nicht, ihm diejenige äussere Verehrung zu beweisen, welche der Stat gesetzlich macht. Die Bürger dürfen sonach allerdings ihr Recht der äussern Gottesverehrung dem State übertragen. Ja sie dürfen es nicht bloß; sie sind sogar dazu verbunden. Denn geschähe dieses nicht, so würden allerhand ungereimte Meynungen von der Natur Gottes, und allerhand lächerliche Cäremonien im State herschend werden; und hier könte Jeder glauben, seine übrigen Mitbürger lästerten Gott jeder nach seiner Art. Von keinem könte mit Recht behauptet werden, daß er Gott verehre; denn Niemand verehrt Gott wirklich, wenn er es nicht auf eine solche Art thut, die Andern eine Gottesverehrung zu seyn scheint. Der Schluß also aus diesem Allen ist: Die Auslegung der göttlichen Gesetze, sowohl der weltlichen als der geistlichen, hängt von dem Regenten des States ab, und in dem Sinne befiehlt Gott durch diesen.

Hobbes macht sich gegen seine Behauptung selbst mehrere Einwürfe. Man könte sagen, es würde aus derselben fließen, daß man auch alsdenn dem State Gehorsam leisten müsse, wenn er eine Gotteslästerung befehle, oder wenn er den Gottesdienst ganz verbiete. Hierauf erwiedert er, daß dies nicht aus seiner Behauptung folge. Denn Gott lästern kann kein Mensch für eine Art der Gottesverehrung halten; vor Errichtung des Stats hatte auch Niemand das Recht, der Gottheit die ihr gebührende Ehre zu entziehen; also konte auch Niemand das Recht, so etwas zu befehlen, auf den Stat übertragen.

Wird hingegen gefragt: ob man dem State gehorchen müsse, wenn er etwas zu reden oder zu thun befiehlt, was zwar nicht geradehin zur Unehre Gottes gereicht, woraus aber doch der Ehre Gottes nachtheilige Consequenzen gezogen werden könten; z. B. wenn der Stat verordnet, Gott in einem Bildniße zu verehren, falls diese Art der Verehrung bey einem Volke hergebracht ist? so ist die Antwort, daß hier allerdings dem State gehorcht werden müsse. Denn der Cultus ist ein Zeichen der Verehrung Gottes, und wie der Stat dieses Zeichen bestimmen will, steht bey ihm. So könte auch der Stat gebieten, der Gottheit einen Namen zu geben, der ganz unverständlich, oder dessen Zusammenhang mit der Natur Gottes ganz unbegreiflich ist; gleichwohl ist dieser Namen Gottes alsdenn gültig; denn durch das Gesetz des Stats dient er nun als Zeichen der Verehrung. Dieselbe Regel läßt sich auf alle göttliche Attribute und Handlungen anwenden, die sich auf den bloß vernünftigen Cultus Gottes beziehen, und worüber allenfalls gestritten werden könte. Hier können wohl Gesetze des Regenten der gesunden Vernunft desselben widerstreiten, und sind als Versehen des Regenten zu betrachten; aber sie widerstreiten darum nicht der gesunden Vernunft der Unterthanen und können nicht für Versehn dieser gelten, weil die Unterthanen einmal ihre Privateinsicht der Einsicht des Stats untergeordnet haben.

Wie aber wenn der Regent beföhle, ihm selbst göttliche Ehre zu erweisen: ist ihm auch dann zu gehorchen? — Hobbes antwortet: Es giebt manche Dinge, die der Gottheit und den Menschen gemeinschaftlich beygelegt werden können. Auch die Menschen können gepriesen nnd verherrlicht werden durch Worte

und

und Handlungen, wie es die Gottheit kann. Man muß hier aber doch auf die Bedeutungen der Attribute und Handlungen Rücksicht nehmen, um zu beurtheilen, wiefern sie der Verehrung Gottes oder eines Menschen angemessen sind. Wollte man also einem Menschen solche Attribute zuschreiben, die eine Unabhängigkeit desselben von Gott bezeichneten, oder seine Unvergänglichkeit, unendliche Macht und dgl., so würde dies irreligiös seyn, auch wenn ein Regent es beföhle. Eben so wenig darf die Verehrung eines Menschen in Handlungen bestehn, wodurch diesem eine Herrschaft und Macht eingeräumt wird, welche nur die Gottheit möglicherweise haben kann; denn eine Verehrung der Art, falls sie durch die Gesetze gefodert wird, würde ein Eingriff in die Rechte der göttlichen Herrschaft selbst seyn.

Das Resultat der Philosophie des Hobbes über Moral und Religion, sofern beyde, als unmittelbar durch die Gottheit bestimt, gedacht werden, läuft auf folgende Sätze hinaus: 1) Die Unterthanen fehlen, wenn sie die natürlichen moralischen Gesetze übertreten, welche Gott durch die Vernunft geoffenbart hat; 2) wenn sie die Gesetze des Stats verletzen, welche die äussern Rechte und Verbindlichkeiten betreffen; 3) wenn sie Gott nicht verehren nach den Gesetzen des Stats; 4) wenn sie Gott nicht vor andern Menschen durch Worte und Handlungen verehren als das Einzige, Beste, Größte und Seligste Wesen, als den erhabensten Schöpfer und Regenten des ganzen Weltalls. Dies leztere wäre ein Verbrechen der beleidigten göttlichen Majestät.

Hobbes bringt diese allgemeinen Grundsätze noch in eine nähere Verbindung mit der positiven Religion

gion sowohl des alten als des neuen Bundes, wie er sich ausdrückt. Aus dieser seiner Untersuchung will ich hier nur anmerken, daß er auch die Auslegung der Bibel zum Behufe einer öffentlichen Religion der Auctorität des States unterworfen wissen will. Soll die Exegese nicht vom State abhängig seyn, so würde sie entweder durch die Willkühr einzelner Bürger bestimt, oder durch eine auswärtige Macht. Das Erstere würde eine Menge Ungereimtheiten und Nachtheile für den Stat zur Folge haben; ja es würde dadurch nicht nur aller bürgerliche Gehorsam, sondern auch alle friedliche Geselligkeit unter den Menschen aufgehoben werden. Wenn Jeder die Bibel für sich auslegte, also sich zum Richter dessen aufwürfe, was Gott gefalle oder misfalle, so dürften die Unterthanen nicht eher den Regenten gehorchen, als bis sie über die Einstimmigkeit der Gesetze derselben mit der Bibel entschieden hätten. Die Unterthanen also gehorchten dem Regenten, oder nicht, nach ihrem eigenen Urtheile; was eben so gut ist, als sie gehorchten sich selbst, und nicht dem State. Der bürgerliche Gehorsam wird folglich vernichtet, wenn die Auslegung der Bibel der Willkühr eines jeden Bürgers überlassen ist. Ferner wenn Jeder seiner eigenen Meynung von dem Sinne der Bibel folgen dürfte, so würden nothwendig unzählige und gar nicht zu beendigende Streitigkeiten entstehen; diese würden gegenseitigen Haß der Bürger, Zwietracht und Krieg erzeugen, (wie auch die wirkliche Erfahrung in der Geschichte bestätigt), und damit wäre der Frieden der menschlichen Gesellschaft zerstört. Die Auslegung der Bibel also zum Behufe einer öffentlichen Religion beruht auf der Auctorität der Kirche, und da diese vom State unzertrennlich ist, auf der Auctorität des Stats.

Um aber einzusehen, daß die Auslegung der Bibel nicht in der Willkühr einer fremden Person ausserhalb dem State stehe, muß man nur erwägen, was für einen Einfluß diese fremde Willkühr auf die Gesinnungen und Handlungen der Bürger haben würde. Die freyen Handlungen der Menschen richten sich vermöge einer natürlichen Nothwendigkeit nach den Meynungen, welche diese vom Guten und Bösen, von den künftigen Belohnungen und Strafen haben. Daher halten sich die Menschen denen zum Gehorsame verpflichtet, von deren Entscheidung über ihr Thun und Lassen sie ihr künftiges Heil oder Verderben erwarten. Hieraus erhellt, daß die Bürger, sofern sie in Religionssachen einen auswärtigen Oberherrn anerkennen, nicht einen freyen Stat für sich bilden, sondern vielmehr als Unterthanen eines andern Stats zu betrachten sind. Wenn also auch ein Fürst einem Auswärtigen das Recht über Religionsangelegenheiten einräumte, wobey er jedoch die bürgerliche Herrschaft unbeschränkt behielte und behalten wollte; so würde dieser Vertrag mit sich selbst im Widerspruche stehen, und eben deßwegen nichtig seyn. Niemand überträgt wirklich ein Recht auf den Andern, wofern er nicht seinen Willen, das Recht zu übertragen, durch ein deutliches und hinlängliches Zeichen erklärt hat. Ein Fürst, der seinen Willen deutlich zu erkennen giebt, daß er die bürgerliche Herrschaft behalten wolle, erklärt dadurch, daß er sich keinesweges des Rechts auf die nothwendigen Mittel derselben begebe; ein solches nothwendiges Mittel aber ist die öffentliche Religion und die Auslegung der Bibel zum Behufe derselben; daher widerspricht sich der Vertrag eines Fürsten mit einem Auswärtigen, worin einerseits Jener das Recht der bürgerlichen Herrschaft sich vorbehält, und andererseits

das

das Recht über Religion und Bibelauslegung (die nothwendigen Mittel der bürgerlichen Statsverwaltung) diesem zugesteht, und wegen des Widerspruchs wird der Vertrag ungültig. Daß solche Verträge zum großen Verderben der Staten wirklich geschlossen wurden (z. B. zwischen den katholischen Regenten und dem Pabste) rührte lediglich aus der Unwissenheit der Contrahenten her, wodurch der Widerspruch in dem Gegenstande des Vertrags nicht bemerkt wurde. In der That kann auch kein Stat ruhig bestehen, dessen Religionsangelegenheiten von einem Auswärtigen (z. B. dem Pabste) regiert werden. Es beweist dieses die Geschichte durch die traurigen Fehden, die das ganze Mittelalter hindurch zwischen den Päbsten und weltlichen Regenten obwalteten, und so oft die innere und äussere Ruhe der Völker störten. Ohnehin, sagt Hobbes, ist es eine einleuchtende Ungereimtheit, daß der Stat oder Regent einem Feinde die Herrschaft über die Gewissen der Bürger einräume. Jedes Volk ist mit dem Auswärtigen in einem Naturstande d. i. im Zustande präsumtiver Feindseligkeit; und in diesem Zustande bleibt der Auswärtige, auch wenn er ein Recht über Religionsangelegenheiten jenes Volks bekomt; er kann also gerade dieses Recht als Mittel zu Feindseligkeiten benutzen, wenn etwa sein Privatinteresse dergleichen foderte. Daß übrigens der Auswärtige ein solches Recht vermöge göttlicher Autorität besitze, (nach der Behauptung des Pabstes), ist widersinnig. Woher kennt man dies göttliche Gebot? Aus der Bibel? Aber ein jedes Volk legt die Bibel nach seiner Einsicht aus, und wenn es die fremde Autorität nicht darin begründet findet; wie kann diese jenem seine Auslegung und Religionsherrschaft aufdringen? Es bleibt folglich nichts übrig, als der Grundsatz: Die Auslegung der

heiligen Schrift, das Recht Religionsstreitigkeiten zu entscheiden, komt dem State zu, oder einer Kirche, sofern sie mit dem State identisch ist.

Mit dieser bisher entwickelten statsrechtlichen Theorie des Hobbes, wie sie in seinem Werke De Cive enthalten ist, stimt der Inhalt des Leviathan im Wesentlichen völlig überein; nur daß einzelne Behauptungen in diesem noch mehr verdeutlicht, weiter ausgeführt und stärker begründet sind. Auch in Beziehung auf die Vorstellungsart des Hobbes von der Natur des Menschen und der Beschaffenheit der menschlichen Erkentniß überhaupt, ist der erste Theil des Leviathan besonders merkwürdig. Da ich indessen jene Vorstellungsart schon oben im Allgemeinen charakterisirt habe, so will ich hier nicht länger dabey verweilen.

Auf eine genaue Beurtheilung aller einzelnen angeführten Paradoxieen des Hobbes kann ich mich ohne zu große Weitläufigkeit nicht einlassen. Am berühmtesten unter diesen sind die praktischen naturrechtlichen geworden, über denen die philosophische Nachwelt fast seine theoretischen Meynungen vergessen hat, obgleich jene mit diesen auf's engste zusammenhangen. Der Empirismus des Hobbes war der strengste und kühnste, der in der Geschichte der neuern Philosophie vorkomt. Wenigstens hat ihn keiner der Neuern so systematisch durchgeführt; denn der, welchen Locke in der Folge aufstellte, war ungleich gemäßigter, und bezog sich bloß auf die theoretische Philosophie. Für den Hobbes gab es nichts in der Welt als Körper und bewegende lebendige Kräfte, weil es für ihn gar keine andere Erkentnißquelle oder Erkentniß-

mittel,

mittel, als die Sinnlichkeit, gab. Die Geisterwelt und alle sogenannte intellectuale Erkentniß war ihm ein Wortgewebe ohne objective Bedeutung und reellen Inhalt. Die Gottheit als die Grundursache alles Vorhandenen, die er consequent aus seinen Principien als körperlich hätte annehmen müssen, war ihm das höchste absolute Reale, aber eben deßwegen Unbegreifliche. Daher denn seine Behauptung, daß alle Begriffe und Verknüpfungen derselben nichts anders als Wortzeichen und Verknüpfungen derselben seyen, und alle Wahrheit oder Falschheit auf eine richtige oder unrichtige Bezeichnung der Gegenstände und Verknüpfung jener Bezeichnungen hinauslaufe. Er identificirte also gewissermaßen die Sprachfähigkeit des Menschen mit dem Verstande. Das Einseitige dieser Vorstellungsart würde er eingesehen haben, sobald er nur die Möglichkeit der Sprache, hauptsächlich soferne intellectuale Ideen und Ideenverbindungen dadurch bezeichnet werden, und die Möglichkeit des Zusammenhanges jener mit diesen tiefer untersucht hätte. Es ist zu verwundern, daß die so zahlreichen Paradoxieen, zu denen er durch seinen Grundirthum verleitet wurde, und deren Unwahrheit oft in die Augen springt, ihn nicht auf die Unhaltbarkeit seines Systems aufmerksam gemacht haben.

Sein Naturrecht beruhte auf der Voraussetzung der Gleichheit der Menschen in Ansehung ihrer natürlichen Anlagen und Bestimmung; daher das Recht Aller auf Alles, und was wiederum hieraus folgte, der Krieg Aller gegen Alle im Naturstande. So gieng das Recht des Stärkern als Princip des Naturrechts hervor, wodurch wiederum alles wirkliche Recht ausserhalb dem State aufgehoben

hoben wurde, oder doch in der Ausübung als sich selbst vernichtend erschien. Die eigentliche Quelle und den Grund des Rechtsbegriffs hatte Hobbes durchaus verfehlt. Da er bey seiner Philosophie über das Naturrecht den Naturstand nicht als hypothetische Idee eines Verhältnißes der Menschen ausserhalb einem positiven State zum Grunde legte, sondern als historisches in der menschlichen Natur gegründetes Factum; in diesem Naturstande aber alles wirkliche Recht durch die Collision der Ansprüche der Individuen zerstört wird; so war es consequent, daß er auch nur diejenige Statsverfassung für die beste erklärte, in welcher jene Collision am wenigsten statt fände, weil sie am kräftigsten durch die Art, wie sich die höhere Gewalt in derselben äussere, unterdrückt werde. Eine solche Verfassung war die Monarchie, wo die Privatwillen aller Einzelnen dem Willen eines Einzigen unterworfen sind. Dagegen mußte er eine demokratische Verfassung um so lebhafter verwerfen, je mehr sich diese seinem Bilde des Naturstandes näherte, je weniger sie also geeignet war, die Mängel und Fehler des Naturstandes zu verbessern. Sollte aber die Monarchie ihren Zweck erreichen, so mußte der Regent die unumschränkte und unabhängige Macht haben, welche ihm Hobbes beylegt. Hieraus flossen ganz natürlich die statsrechtlichen Sätze des Hobbes: daß der Regent nur seinem Gewissen oder der Gottheit verantwortlich sey; daß von ihm als Regenten niemals den Unterthanen eine Beleidigung oder ein Unrecht zugefügt werden könne, sondern daß er zu allem, was er thue, auch zu der höchsten Tyranney, berechtigt sey; daß folglich auch die Unterthanen nie befugt seyn könten, den Regenten zu strafen; daß der Regent die Begriffe des Guten und Bösen, des Rechts

und

und Unrechts bestimme, also bey dem Bürger als solchem das Gesetz des Regenten die Stelle des Gewissens vertrete: Sätze, die Hobbes um so eifriger ausführte, je wichtiger, und dem Interesse der Partey, zu welcher er gehörte, angemessener sie in den damaligen politischen Gährungen seines Vaterlandes waren. Er that dennoch auch durch die Behauptung dieser Sätze seiner Partey noch nicht genug. Die Einschränkung, die er der Dauer der monarchischen Gewalt dadurch gab, daß er behauptete, sie könne nur so lange bestehen, als der Regent die Unterthanen zu beschützen und den Frieden zu erhalten vermöge, misfiel dem Hofe, weil gerade damals bey der königlichen Partey casus in terminis statt fand.

So wie sich Hobbes durch die Bearbeitung des Statsrechts einen berühmten Namen machte; so that sich einer seiner Zeitgenossen, Hugo de Groot, oder wie er gewöhnlich genannt wird, Hugo Grotius, durch die Bearbeitung des Völkerrechts hervor *). Dieser noch mehr durch seine bewunderungswür-

*) Es giebt sehr viele Lebensbeschreibungen des Grotius. Ein Verzeichniß derselben, das jedoch nicht auf Vollständigkeit Anspruch macht, S. in: von Ompteda Literatur des gesamten sowohl natürlichen als positiven Völkerrechts Th. I. S. 180. Die vorzüglichsten sind: *Hugonis Grotii*, Belgarum Phoenicis, Manes ab iniquis obtrectationibus vindicati; Tomi II.; Delphis 1727. 8. Der Verfasser war Peter Ambrosius Lehmann. Das Werk enthält eine mühsame Samlung der zum Leben und zur Vertheidigung des Grotius gehörigen Thatsachen; nur ist es zu parteyisch und lobrednerisch geschrieben. — Vie de *Hugues Grotius*, par Mr. *de Burigny*; à Paris 1752. 12. und à Amsterdam 1753. 12. Auch diese Biographie hat den Fehler der Parteylichkeit, hauptsächlich

würdige Gelehrsamkeit in den verschiedensten Fächern der Literatur, als durch sein philosophisches Talent, merkwürdige Mann wurde gebohren im J. 1583 zu Delft, wo sein Vater Johann de Groot Burgermeister war. Durch seine ausserordentlichen Kentniße, von denen er schon als Jüngling Proben gab, gelangte er früh nicht bloß zu literarischem Ruhme, sondern auch zu den ansehnlichsten Aemtern in seinem Vaterlande. Nachdem er sich bereits im sechszehnten Jahre seines Alters die juristische Doctorwürde erworben hatte, ward er im J. 1600 Advocatus fisci im Haag; und im J. 1607 Generaladvocat von Holland, Seeland und Westfriesland. Auf Veranlassung des letztern Amts schrieb er sein Werk: Mare liberum, hauptsächlich um die Freyheit des Holländischen Handels nach Indien zu vertheidigen, wegen welcher Angelegenheit er auch als Gesandter nach England geschickt wurde. Im J. 1612 wurde er Pensionair von Rotterdam, und durch diese Stelle zugleich Mitglied des Collegium's der Deputirten der Provinz Holland, so wie er durch eben dieselbe Sitz und Stimme in der Versammlung der Generalstaten erhielt. Bey den damaligen in den Niederlanden herschenden Streitigkeiten über die Lehre des Arminius von der Gnadenwahl neigte sich Grotius zur Partey der Arminianer oder Remonstranten, und erbitterte dadurch die Geistlichkeit und den

sächlich in Beziehung auf die Religionsstreitigkeiten. — *Bayle* Dict. Art. *Grotius* — Barbeyrac's Vorrede zur französischen Uebersetzung des Werks des Grotius de jure belli et pacis. — Am meisten verdient gelesen und benutzt zu werden die Biographie des Grotius von Joh. Matthias Schröckh in den: Abbildungen und Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten B. II. S. 257 ff.

den großen Haufen im Volke gegen sich, die es mit den Contraremonstranten hielten. Durch ein Edict, welches er im Namen der Staten von Holland ausfertigte, und worin Toleranz der Arminianer empfohlen wurde, wurde jene Erbitterung gegen ihn noch größer. Diese Verhältniße benutzte der damalige Stadthalter Prinz Moritz von Oranien für seine politischen Absichten, um seine Gegenpartey zu stürzen. Er erklärte einen von diesen gegebenen Befehl, zur Stillung der Unruhen Truppen anzuwerben, für einen Eingriff in seine Stadthalterischen Gerechtsame, und für eine sträfliche Bedrohung der gemeinschaftlichen Freyheit; wußte die Generalstaten für sich zu gewinnen, und ließ die Häupter der Gegenpartey, den Großpensionair Oldenbarneveld, Hogerbeets, und den Grotius im J. 1618 im Haag gefangen setzen, und ihnen als Landesverräthern den Prozeß machen. Oldenbarneveld ward enthauptet; die beyden andern aber wurden nach Einziehung ihrer Güter zu einer ewigen Gefangenschaft verdammt; und Grotius ward deßwegen nach dem Schloße Loevestein abgeführt. Indessen gelang es diesem durch die List seiner Gemahlinn Maria von Reigersberg, die sich mit ihm in das Gefängniß begeben hatte, und ihn in einem Bücherkasten fortschaffen ließ, nach Frankreich zu entfliehen, wo ihm der König, der sich schon während des Prozeßes für ihn und seine Partey interessirt hatte, Aufenthalt, Schutz und eine ansehnliche Pension bewilligte. Er blieb in Frankreich bis zum J. 1631, und während dieser glücklichen Muße arbeitete er sein berühmtes Werk de jure belli et pacis größtentheils zu Balagny, einem Landgute des Präsidenten von Messmes, aus. Da ihm aber der Cardinal Richelieu abgeneigt wurde, und die königliche Pension sehr unrichtig

richtig bezahlt zu werden anfieng, er auch seine vorher eingezogenen Güter wieder bekommen hatte; so begab er sich in eben dem Jahre 1631 nach Holland zurück, in der Hoffnung, durch die Vermittelung des neuen Stadthalters Prinzen Friedrich Heinrich von Oranien und anderer Gönner eine Aufhebung der über ihn gefällten Sentenz zu bewirken. Gleichwohl ward diese Hoffnung vereitelt; er gerieth in Gefahr, von neuem gefangen gesetzt zu werden, und mußte zum zweytenmale im J. 1632 aus seinem Vaterlande flüchten. Er begab sich nach Hamburg, und trat bald darauf in schwedische Dienste, wo ihn der Kanzler Oxenstierna, der während der Minderjährigkeit der Königinn Christine das schwedische Reich verwaltete, zum schwedischen Rathe und Gesandten am französischen Hofe ernannte. Grotius war in dem ihm aufgetragenen Geschäfte, einen Tractat zwischen Schweden und Frankreich, wie er vom schwedischen Hofe bezielt wurde, zu Stande zu bringen, nicht so glücklich, als von ihm hätte erwartet werden sollen; entweder weil die persönliche Disharmonie zwischen ihm und dem Cardinale Richelieu dies verhinderte; oder weil er sich zu sehr in seine literarischen Studien verlor und darüber seine gesandtschaftlichen Angelegenheiten vernachlässigte *). Der Kanzler Oxenstierna mußte selbst nach Paris kommen, um den Tractat endlich abzuschließen. Verdrüßliche Rangstreitigkeiten, welche

Gro-

*) Wie wenig Grotius zu der Rolle eines Gesandten, vollends am französischen Hofe, paßte, kann schon der Umstand beweisen, daß er an Courtagen, wenn er unter den übrigen Gesandten und Höflingen im Vorzimmer warten mußte, oder sonst Langeweile hatte, um ja nicht Zeit für seine Studien zu verlieren, sich in eine Ecke zurückzog, und im — griechischen neuen Testamente las.

Grotius in der Folge mit dem Cardinale Richelieu hatte, und die den französischen Hof so gegen ihn einnahmen, daß dieser sogar die Zurückberufung jenes vom schwedischen Hofe verlangte, zogen dem Grotius auch von Seiten des letztern mehrere Kränkungen zu, bis er selbst seine Zurückberufung verlangte, welche auch im J. 1644 erfolgte. Er hatte hier das Vergnügen, unter dem Schutze seines öffentlichen Charakters frey durch Holland reisen zu können, ohne daß seine Feinde es wagen durften, etwas gegen ihn zu unternehmen. Im J. 1645 verließ er die schwedischen Dienste, nachdem er sich auch hier Feinde gemacht, die seiner Beförderung im Wege standen. Er wollte nach Lübeck überfahren; das Schiff aber ward verschlagen an die cassubische Küste; krank ließ er sich nach Rostock bringen, und starb hier wenig Tage nach seiner Ankunft im J. 1645 und im zwey und sechszigsten seines Alters. Sein Leichnam wurde nach Delft abgeführt und im väterlichen Erbbegräbniße beygesetzt.

Man hält gemeiniglich das Werk des Grotius über das Recht des Kriegs und Friedens *), von welchem allein in der Geschichte der Philosophie, sofern Jenem in derselben ein Platz gebührt, die Rede seyn kann, für ein System des Naturrechts; was es gleich-

*) *Hugonis Grotii* de jure belli et pacis libri III. Die erste Ausgabe erschien zu Paris 1625. 4. Die beste ist: cum notis *Io. Fr. Gronovii, Henr.* et *Sam. de Cocceji* etc. Lausannae 1751. V. Vol. 4. Französisch: Le Droit de la guerre et de la paix par *Hugues Grotius* traduit par *Jean Barbeyrac*; à Amstd. 1724. 4. und zuletzt à Leide 1759 II. Tomes 4. S. von Ompteda Literatur des Völkerrechts Th. I. S. 392 ff.

gleichwohl nicht ist, und dem Zwecke nach, welchen der Verfasser desselben dabey hatte, nicht seyn sollte. Dieser wollte so wenig ein eigentliches Naturrecht liefern, wie Hobbes. Vielmehr war es lediglich die Absicht des Grotius, das rechtliche Verhältniß zwischen Regenten und Völkern festzusetzen, also, wenn man will, das Völkerrecht zu bearbeiten, und zwar von dem letztern strenge genommen nur Ein Capitel aufzuklären, das Recht des Kriegs und Friedens. Für diese Absicht aber war es ihm freylich nothwendig, von allgemeinen naturrechtlichen Principien auszugehen, und dieselben vorher zu entwickeln, gerade wie Hobbes zur Begründung seines Statsrechts that. Daß jene irrige Vorstellung von der Tendenz des Werks des Grotius entstand, hat seinen Grund in der Weitläufigkeit und der Menge gelehrter zum Theile spitzfindiger Discussionen, womit er die Untersuchung der allgemeinen Grundsätze, auf die er bauen wollte, verwebte. Er selbst beginnt sein Werk damit, daß der herschende falsche Wahn, es fände unter den Regenten und Völkern gar keine gegenseitige Verbindlichkeit statt, und besonders im Kriege sey alles erlaubt, ihn zur Ausarbeitung jenes Werks, um diesen Wahn zu berichtigen, bewogen habe.

Ehe sich aber über die Rechte der Völker, namentlich während des Kriegs und Friedens entscheiden läßt, muß die Frage beantwortet werden, ob wirklich überhaupt ein natürliches Recht vorhanden sey? Diese Frage wird vom Grotius bejaht. Er leitet das Naturrecht her aus der dem Menschen eingepflanzten Geselligkeit, zu deren Erhaltung Vernunft und Erfahrung Rechte und Verbindlichkeiten vorschreiben. Das Naturrecht ist daher allgemein und unver-

unveränderlich, und wird erwiesen theils a priori aus Grundsätzen der Vernunft, theils a posteriori aus dem durchgängigen Gebrauche bey allen gesitteten Völkern. Ueberhaupt unterscheidet Grotius alles Recht in ein natürliches und willkührliches (jus naturale vel voluntarium). Das willkührliche Recht entspringt aus willkührlichen Gesetzen, und wird wiederum getheilt in das göttliche und menschliche (jus divinum vel humanum). Das göttliche Recht stimt mit dem natürlichen genau überein, und dieses muß nach jenem modificirt werden: eine Meynung, die Grotius mit den ältern und auch noch mit den spätern Naturrechtslehrern bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gemein hat, und die den Gesichtspunct, woraus das Naturrecht zu betrachten und zu bestimmen war, gar sehr verrücken, und eine ewige Verwirrung beyder Disciplinen, des sogenannten natürlichen und göttlichen Rechts, unterhalten mußte; die aber unvermeidlich war, so lange das Dogma von der göttlichen Offenbarung der biblischen Bücher sich geltend erhielt. Das göttliche Recht ist aber theils ein allgemeines theils ein besonderes (jus divinum vel universale vel particulare). Jenes ist dem ganzen menschlichen Geschlechte vorgeschrieben, und zu dreyen Malen von Gott geoffenbart worden, gleich nach der Schöpfung, nach der Sündfluth und durch den Erlöser der Welt. Dieses bezieht sich nur auf das jüdische Volk. Das letztere widerstreitet zwar auch dem wahren Rechte der Natur niemals; aber die Christen sind dennoch nicht daran gebunden; wiewohl es auf ihre gesetzliche Verfassung einen wohlthätigen Einfluß haben kann. Das menschliche Recht (jus humanum) kann in das bürgerliche (jus civile), in das weiter als das bürgerliche sich erstreckende (jus latius patens),

patens), und in das enger als das bürgerliche eingeschränkte (jus arctius patens) gesondert werden. Das bürgerliche Recht fließt aus den Gesetzen, welche von der höchsten Gewalt im State gegeben sind. Das enger als das bürgerliche Recht eingeschränkte ist dasjenige, welches zwar nicht durch die höchste Gewalt im State bestimt, aber doch derselben untergeordnet ist; wohin das elterliche, das herschaftliche Recht (potestas patria, dominica) u. w. gehören. Das weiter als das bürgerliche sich erstreckende Recht endlich ist das sogenannte Völkerrecht, das durch den übereinstimmenden Willen mehrer Völker für diese gegenseitig verbindlich geworden ist. Dieses letztere beruht denn entweder auf Verträgen, oder auf einem durchgängigen und bewährten Herkommen bey den Völkern. Nach dieser allgemeinen Erörterung geht Grotius zur Abhandlung seiner besondern Materie von den Rechten des Kriegs und Friedens über, wo ich ihm nicht weiter folgen kann.

So viel Unrichtigkeit, Unbestimtheit und Einseitigkeit in den Principien herscht, von welchen Grotius ausgeht, indem er die Rechte der Menschen und Völker gegen einander bald aus allgemeinen Vernunftmaximen, bald aus dem Bedürfniße der Geselligkeit, bald aus dem Herkommen bey gesitteten Völkern ableitete, und also gründliche Festigkeit und systematische Einheit der Naturrechtswissenschaft in seinem Werke durchaus vermißt wird; so konte es doch nicht fehlen, daß seine vernünftige Reflexion über das Völkerrecht, die sich oft nach ihm selbst nicht wissenschaftlich klaren, auch nicht ausdrücklich von ihm vorausgesetzten Principien richtete, und durch seine ausgebreiteten historischen Kentniße unterstützt wurde, ihn nicht auch auf manche

wahre Resultate, vornehmlich im Einzelnen, geführt hätte. In diesem Betrachte verdient die Arbeit des Grotius noch gegenwärtig von Statsmännern und Philosophen gar sehr benutzt zu werden. Die Fehler der Weitschweifigkeit, der häufigen Digressionen, der Ueberladung mit gelehrtem Krame, muß man der Sitte der Gelehrten seines Zeitalters, und insbesondre seiner Nation, zu gut halten.

# Vierter Abschnitt.

**Ueber die Moralphilosophie der Jesuiten. Blasius Pascal. Petrus Daniel Hüet. Joseph Glanvill.**

Im J. 1540 ward der Orden der Jesuiten vom Ignatius Loyola gestiftet. Der Zweck desselben war ursprünglich, das durch manche Umstände und Ereignisse damals gesunkene Ansehn der Kirche wieder herzustellen, und dasselbe durch Mittel, wie sie dem Geiste des Zeitalters und dem äußern Verhältnisse der Kirche angemessener seyen, auf's neue zu stützen und für die Zukunft zu sichern. Die positiven Religionen, vornehmlich die katholische, waren in ihrer Autorität erschüttert worden, und Unglauben, schwärmerischer Mysticismus und blinder Supernaturalismus begannen mit einander zu streiten. Mehrere der vorzüglichsten philosophirenden Köpfe hatten sich in der theoretischen Philosophie zu einer skeptischen Denkart hingeneigt. Die praktische Philosophie aber, soferne man sie auf zufällige Erfahrungsmaximen gründete, war in eine schwankende sich im Innern selbst widerstreitende Klugheitslehre übergegangen, die den eigensüchtigen Genuß des Lebens begünstigte, und den Menschen von seiner wahren Bestimmung und der ihr entsprechenden Pflicht ableitete, oder wenigstens ihn in Ansehung der Gründe derselben nicht befriedigte und beruhigte. Es bedurfte demnach allerdings damals für das hierarchische Interesse eines solchen Instituts, wie der Orden der Jesuiten war, zumal da die übrigen Mönchsorden, besonders der Orden der Dominicaner, in der Achtung

tung des Publicum's sehr verloren hatten, und für das so baufällige Gebäude der römischen Kirche nur schwache Stützen zu werden anfiengen.

Freylich ahndete der Stifter des Jesuitenordens die Macht nicht, welche dieser erhalten würde. Man kann ihm und den ersten Gliedern des Ordens den Plan arglistiger Herschsucht nicht zuschreiben, der in der Folge das Benehmen und die Schritte der Jesuiten leitete. Aber schon die ganze Anlage des Instituts, so zufällig und ohne weit aussehende politische Tendenz sie auch gemacht wurde, war doch von der Art, daß sie die Politik begründete und herbeyführte, wodurch der Orden bald so berühmt, mächtig und furchtbar geworden ist, und hauptsächlich in den katholischen Ländern nicht nur auf die Theologie und Hierarchie der katholischen Kirche, sondern auch auf den Zustand der Philosophie, und namentlich des praktischen Theiles derselben, den entscheidendsten Einfluß gewann.

Ein Hauptmittel, dessen sich die Jesuiten bedienten, war, daß sie den Unterricht der Jugend und die Cultur der dahin gehörigen wissenschaftlichen Kentniße an sich zogen. Dadurch wurden sie in den Stand gesetzt, gerade die bedeutendsten Volksclassen, und selbst die regierende von ihrer Leitung und Willkühr abhängig zu machen; dieselben, oft ohne daß diese es wußten oder ahndeten, an das Interesse des Ordens anzuknüpfen und für den Dienst desselben zu erziehen; auch diejenigen Köpfe und Charaktere kennen zu lernen, die am fähigsten waren, Mitarbeiter für den eigenthümlichen Zweck des Ordens zu seyn. Der Unterricht der Jugend ward anfangs bloß als ein verdienstliches Werk von den Jesuiten angesehen, bis nach und nach den Obern des

Ordens

Ordens das hierarchische Interesse klarer wurde, das sie selbst nach dem Plane ihres Instituts verfolgen könten, und sie die Vortheile wahrnahmen, welche ihnen die verstattete Theilnahme an der Erziehung und wissenschaftlichen Bildung der Nationen darbot. So ward der Orden der Jesuiten sehr bald in einen geheimen Orden umgewandelt, der zwar mit der Verfassung der römischen Kirche überhaupt zusammenhieng, und sich, wenigstens nach dem äussern Anscheine, dem obersten Zwecke dieser Unterordnete; aber doch seine eigene für sich bestehende politische Verfassung hatte, selbstständig für sein besonderes Interesse arbeitete, und dadurch die römische Kirche oder vielmehr den Pabst, wie die katholischen weltlichen Fürsten, auf gleiche Weise tyrannisirte. Die Ordensgenerale Lainez, Aquaviva und Salmurius gaben der innern Organisation des Ordens für die politischen Absichten desselben die Vollendung.

Unter allen Wissenschaften, auf deren Beschaffenheit den Jesuiten zur Bildung, Stimmung und Richtung sowohl ihrer eigenen Mitglieder, als der Layen, am meisten ankam, war die wichtigste die Philosophie, vorzüglich ihrem praktischen Theile nach. Diese mußte unter ihrer Hand ein Mittel werden, die Köpfe so umzubilden, und die Charaktere so zu formen, daß sie den jedesmaligen Absichten entsprachen, welche die Häupter des Ordens durch sie erreichen wollten. Das Studium der theoretischen Philosophie mußte ihnen nicht sowohl als Mittel der vernünftigen Aufklärung überhaupt, wie vielmehr der Uebung des Scharfsinns, des Witzes, der sophistischen Kunst dienen; und zu diesem Behufe war ihnen nichts willkomner, als die scholastische Dialektik und Metaphysik, die sie deßwe-

gen

gen auch in ihrem Ansehn zu erhalten, und nur so umzuformen suchten, wie es der Geist des Zeitalters und der Zweck des Ordens mit sich brachten. Die theoretische Philosophie erfuhr inzwischen verhältnißmäßig noch geringere Veränderungen von ihnen, als die praktische, weil jene, so wie sie dieselbe zu ihrer Zeit noch auf den Universitäten und Schulen großentheils herrschend fanden, sich mit ihrem hierarchischen Systeme vertrug, und da sie am Ende auf ein Gewebe dialektisch metaphysischer Raisonnements für und wider hinauslief, sich sehr leicht mit dem härtesten Supernaturalismus und dem blindesten Glauben an die Aussprüche der Concilien und Kirchenväter vereinbaren ließ. Hingegen die praktische Philosophie bedurfte einer gänzlichen Umwandlung, wenn sie ein taugliches Werkzeug für die geheimen Zwecke des Ordens werden sollte. Sie mußte einen Charakter empfangen, durch welchen sie einerseits leichter beym großen Publicum Eingang finden, und die Lehrer derselben, die Jesuiten, empfehlen konte; andererseits den Absichten des Ordens nie widersprach, sondern sich in jedem Falle denselben anschmiegen ließ, und dadurch sowohl die Mitglieder selbst wegen jeder Handlung, die ihnen das Interesse des Ordens zur Pflicht machte, rechtfertigte, als auch Layen, auf welche der Orden wirken wollte, in ihrem eigenen Urtheile und in dem Urtheile des Publicum's wegen der Moralität der Handlungen beruhigte, zu welchen die Jesuiten sie verleiteten. Um nun aber der Moral insbesondre jenen Charakter zu ertheilen, stellten sie zuvörderst die Moral der ältern Lehrer, namentlich der übrigen Mönchsorden, als zu strenge und finster dar, und ließen dagegen die ihrige sich mehr nach den sinnlichen Neigungen und dem Egoismus der Menschen bequemen, wodurch ihr Orden selbst mehr Theilnehmer

bekam, und auch ihr religiöser und praktischer Unterricht bey dem großen Haufen beliebter wurde. Dann wandten sie hauptsächlich ihren Fleiß auf die Casuistik, und brauchten die Ungewißheit der Entscheidung in einzelnen Fällen, mit Hülfe sophistischer Erschleichungen, um die unmoralischsten Maximen, sobald die Umstände es erforderten, geltend zu machen. Für die Casuistik, als Beyspiel, wie scheinbar sophistische Heuchler die Moral verdrehen können, ist die Geschichte der Jesuitischen Moralphilosophie höchst lehrreich. Da die Zahl der sogenannten Gewissensfälle unerschöpflich ist, so gedieh unter ihrer Bearbeitung die Moral zu einer enormen Weitläufigkeit. Mehrere Jesuiten füllten mit ihren casuistischen Moralsystemen ganze Reihen Folianten und Quartanten aus, und auch dadurch entrückten oder erschwerten sie unvermerkt den Layen die Möglichkeit, sich zu allgemeinen und wahren Principien der Moralität zu erheben, weil sie dieselben gleich in das Labyrinth ihrer Casuistik verstrickten, wo kein anderer Ausgang war als der Eingang, und dadurch das Benehmen derselben bey wichtigern Schritten im Leben ganz von ihrer Entscheidung abhängig machten. Dazu brauchten sie nun noch ihre Dialektik, um ihrer wissenschaftlichen Casuistik das Ansehn der Gründlichkeit zu geben, und die Mitglieder des Ordens in den Stand zu setzen, Maximen zu vertheidigen, gegen die etwa der noch unverderbte moralische Sinn ihrer Zöglinge oder der Layen protestiren möchte.

Zu den merkwürdigsten und verderblichsten Eigenheiten der Jesuitischen Moral gehören die Maximen: Der Zweck heiligt das Mittel. — Zwischen der innern Gesinnung und der äussern Handlung findet kein nothwendiger moralischer Zusammenhang statt, und

man

man darf also unter gewissen Umständen eine böse That äusserlich verrichten, sobald man nur im Herzen das Gegentheil denkt oder will (reservatio mentalis). — Eine wahrscheinliche Meynung, man müsse so oder so handeln, rechtfertigt die Handlung. Die Wahrscheinlichkeit einer Meynung von der richtigen Maxime wird auch dadurch begründet, daß ein älterer angesehener Moralist, besonders unter den Jesuiten, sie behauptet. Je länger man eine solche wahrscheinliche Meynung hegt, desto gültiger wird sie. Man kann selbst eine minder wahrscheinliche Meynung einer mehr wahrscheinlichen mit gutem Gewissen vorziehen, sofern einmal jene Meynung überhaupt wahrscheinlich ist. — Mit solchen Grundsätzen war es möglich, sogar die höchsten Abscheulichkeiten des Frevels als moralisch erlaubt darzustellen, Zöglinge des Ordens und Layen zu Verbrechen zu verführen und sie zu überreden, daß sie damit gar nichts Unrechtmäßiges und Böses begingen.

Es ist jedoch hierbey auch nicht zu vergessen, daß in dem damaligen Zustande der wissenschaftlichen Moral überhaupt mit ein Grund zu der Richtung lag, welche jene von den Jesuiten empfieng, und daß nicht Alles einer verschmitzten Bosheit dieser allein zuzuschreiben sey. Schon sofern man die Quelle der philosophischen Moral in der Erfahrung und Geschichte suchte, konte nichts anders als eine bloße Klugheitslehre herauskommen. Denn wie könte irgend eine Erfahrung als solche von den Folgen der Handlungen eine Pflicht begründen? War aber einmal die Moral zu einer bloßen Klugheitslehre herabgewürdigt, so war es ein ganz natürlicher Uebergang, daß sie eine Theorie der Argliſt wurde, und hierzu lagen in dem menschli-

chen Egoismus und der Dialektik der Vernunft überhaupt mancherley Veranlassungen, die nur bey den Jesuiten um so kräftiger wirkten, je mehr sie mit dem Interesse ihres Ordens harmonirten. Eigentlich hatten die Jesuiten alle wahre Moral zerstört, und an die Stelle derselben ein System des schnödesten Eigennutzes gesetzt, das jede Maxime zuließ und rechtfertigte, welche die Absicht und die Umstände des Subjects mit sich brachten, das aber doch in einen Schleyer der Vernünftigkeit, wissenschaftlicher Gründlichkeit, und selbst der Religiosität gehüllt war, wodurch es um so täuschender wurde, und um so schwerer hervorgezogen und in seiner schändlichen Blöße aufgedeckt werden konte.

Da das Studium der wissenschaftlichen Moral der Jesuiten, auch ihrer Weitläufigkeit und Subtilität wegen, meistens auf die Mitglieder und Zöglinge des Ordens eingeschränkt blieb, und diese entweder selbst darin verstrickt waren, oder ihre Zweifel nicht zu äußern oder durchzusetzen wagen wollten oder durften; so blieb das Gift des praktischen Jesuitismus lange innerhalb des Ordens verborgen, bis das äußere Benehmen der Jesuiten, vorzüglich der Vornehmern unter ihnen an den Höfen, und ihre Streitigkeiten mit andern Orden und Religionsparteyen Aufmerksamkeit darauf erregten. Am meisten wurde in der Folge das Arge, das in der wissenschaftlichen Moral der Jesuiten lag, von den Jansenisten zur Sprache gebracht, und durch die kühnen vortrefflichen Gegenschriften des Pascal, Nicole u. a. wurde ihr der größte Theil ihres Giftes benommen, weil nun das Publicum sie genauer kennen lernte *).

Nicht

*) Die Moral der Jesuiten und ihren Werth lernt man am

Nicht bloß als Gegner der Jesuiten, sondern auch in Hinsicht auf die Philosophie überhaupt, namentlich die Philosophie der Religion, verdient insbesondre Blasius Pascal ein ehrenvolles Andenken in der Geschichte. Er wurde im Jahr 1623 gebohren. Sein Vater war Stephan Pascal, königlicher Statsrath und Kammerpräsident zu Clermont, ein sehr einsichtsvoller Mann, der sich durch tiefe Kentniße in den mathematischen Wissenschaften auszeichnete, und auch an den Debatten über die Cartesianischen Behauptungen Antheil genommen hatte. Blasius Pascal war der einzige Sohn, und wurde, da er früh seine Mutter verlohr, von seinem Vater mit der größten Sorgfalt und Zärtlichkeit erzogen. Dieser verließ sogar deßwegen die Provinz, und begab sich mit seiner Familie nach Paris, um sich der Erziehung seiner Kinder desto ungehinderter widmen zu können. Pascal hatte einen sehr kränklichen Körper, der ihm sein ganzes Leben hindurch viele Leiden verursachte, auch auf seine ganze Gemüthsstimmung und Denkart, vornehmlich in den letztern Jahren, großen Einfluß hatte, und ihm einen frühen Tod zuzog. Desto

eners

am besten kennen aus folgendem Werke: La Morale des Jesuites extraite fidelement de leurs livres, imprimez avec la permission et l'approbation des Superieurs de leur compagnie. Par un Docteur de la Sorbonne (*Perrault*); à Mons; 1669. Als theoretische Philosophen haben sich mehrere gelehrte Jesuiten, hauptsächlich durch Lehrbücher der aristotelisch scholastischen Philosophie, und durch Commentare über die Schriften des Aristoteles selbst, berühmt und in ihrer Art verdient gemacht. Als Commentatoren des Aristoteles zeichneten sich vorzüglich Franciscus Suarez, Franciscus Toletus, und die Jesuiten von Coimbra aus, deren Erläuterungen auch noch gegenwärtig sehr brauchbar sind.

energievoller aber waren sein Genie und Charakter. Schon als Knabe gab er Beweise von einem außerordentlichen Talente. Er untersuchte für sich selbst mit rastlosem Eifer, was ihm Merkwürdiges vorkam, und hatte dabey einen unüberwindlichen Hang zur Mathematik, wo er dem elementarischen Unterrichte, welchen ihm sein Vater absichtlich verweigerte, durch eigene Erfindung zuvoreilte. Der Vater wünschte nehmlich, daß der Sohn, bevor er zu den wissenschaftlichen Studien schritte, sich erst der lateinischen und griechischen Sprache gründlich bemächtigen sollte; und vorenthielt ihm deßwegen nicht nur alle mathematischen Bücher, sondern vermied es auch, über mathematische Gegenstände im Beyseyn desselben zu reden. Allein der junge Pascal zeichnete sich selbst in einsamen Stunden geometrische Figuren, untersuchte ihre Verhältniße, schuf sich eine Terminologie, und gelang durch eigenes Nachdenken bis zur zwey und dreyßigsten Proposition im ersten Buche des Euklid, bey deren Betrachtung ihn der Vater überraschte, und über die unerwarteten Anlagen und Fortschritte des Sohnes in das froheste Erstaunen gerieth. Von dieser Zeit an setzte der Vater der Wißbegierde Pascal's keine Schranken weiter; sondern kam ihm selbst und mit Unterstützung andrer Gelehrten durch Unterricht in der Mathematik und Physik zu Hülfe. Im sechszehnten Jahre seines Alters arbeitete Pascal bereits einen Versuch über die Kegelschnitte aus, der von Kennern, unter andern auch von Des Cartes, bewundert wurde, aber nicht im Drucke erschienen ist. Im neunzehnten Jahre erfand er die bekante Rechnenmaschine; und eben so bekant sind seine Experimente über den leeren Raum nach dem Toricelli, die er bald darauf anstellte. Nicht weniger Sinn, als für die Mathematik, hatte Pascal auch

für

für philosophische Studien. Was seinem Geiste in Ansehung dieser eine eigenthümliche Richtung gab, war der echte und zarte moralische Sinn, welchen er hatte, und der ihn, ungeachtet seiner philosophischen Skepsis und seines Mistrauens gegen die Vernunft, doch die Verbindlichkeit und Nothwendigkeit der Moral nicht verkennen, und diese, da er sie durch die Autorität der gesetzgebenden Vernunft nicht genug gesichert glaubte, auf die geoffenbarte Religion, als ihr gültigstes und unerschütterliches Fundament, stützen ließ. Pascal war in gewissem Betrachte ein religiöser Schwärmer; aber seine Schwärmerey war die moralisch edelste von der Welt; sie war Folge eines philosophischen Scepticismus, der ihm nichts als einen freylich gewissermaßen mystischen Glauben an die Offenbarung übrig ließ, um die Anfoderungen und Bedürfniße des Gewissens erklären und befriedigen zu können. Sein Privatleben enthält mehrere Züge, die Achtung und Liebe gegen seinen Charakter erwecken müssen. Gegen das Ende seines Lebens bewogen ihn seine Kränklichkeit und religiöse Stimmung, auch das Zureden seiner Schwester, die ebenfalls eine schwärmerisch religiöse Person war, sich dem Umgange mit der Welt fast ganz zu entziehen, und meistens auf dem Lande zu leben. Er starb 1662 im vierzigsten Jahre seines Alters.

Zwey Werke philosophischen Inhalts haben den Ruhm Pascal's bey der gebildeten Nachwelt gesichert. Das erste sind seine Pensées sur la religion *), voll

*) Pensées de Mr. *Pascal* sur la religion et sur quelques autres sujets; à Amstd. 1697. 12. nouvelle edition augmentée de plusieurs pensées, de sa vie, et de quelques discours; à Paris 1720. 12. Die vorgesetzte Biographie hat die Schwester Pascal's zur Verfassertinn.

voll Geist und Wahrheit, und oft sehr sinnreich, kräftig und edel ausgedrückt. Sie gewähren zur moralischen und religiösen Bildung des Herzens eine höchst interessante und fruchtbare Lectüre. An und für sich sind sie nur nach dem Tode Pascal's unter seinen Papieren aufgefundene Bruchstücke eines grösern Werks, das zum Zwecke hatte, die Falschheit und Untauglichkeit aller profanen Religionssysteme darzuthun; das religiöse Bedürfniß der Menschheit und diesem gemäß die Kriterien einer wahren Religion hervorzuheben, und die Uebereinstimmung des wahren Christenthums mit diesen Kriterien zu zeigen. Aus einer mündlichen Erzählung Pascal's selbst kennt man noch den Plan, welchen er zur Ausführung des ganzen Werks entworfen hatte. Er wollte beweisen, daß die Lehren der christlichen Religion keine geringere Evidenz hätten, als alle andere Wahrheiten in der menschlichen Erkentniß, welche für die evidentesten gehalten werden. Er schilderte also den Menschen überhaupt nach seiner wahren Natur, seinen Kräften, Neigungen, Bedürfnißen, Wünschen, nach seinen innern und äussern Verhältnißen. Nun dachte er sich einen wirklichen einzelnen Menschen, der bisher in Beziehung auf sich selbst und die Dinge um ihn her durchaus gleichgültig und unwissend gewesen sey, itzt aber in jenem Bilde sich getroffen

Deutsch: Gedanken Pascal's, mit Anmerkungen und Gedanken von J. F K. (Kleuker); Bremen 1777. 8. — Ideen über Menschheit, Gott, und Ewigkeit von Pascal, mit Betrachtungen von Carl Heinrich Heydenreich. Erstes Bändchen; Leipzig, ohne Jahrzahl. Voran geht eine Einleitung über den Zweck und Plan des Pascalschen Werks, und eine charakteristische Biographie Pascal's vorzüglich in moralischer Hinsicht. Die Uebersetzung der Pensées des P. selbst ist sehr fehlerhaft.

troffen fühle, über sein Wesen und seine Bestimmung nachzudenken anfange, und sehnlich nach Aufklärung hierüber strebe. Pascal verweist diesen zuerst an die Philosophen; belehrt ihn, was die größten Köpfe aller Zeiten über die Natur und Bestimmung des Menschen gemeynt haben; deckt die Widersprüche und das Unbefriedigende in ihren Behauptungen auf; und zieht aus Allem den Schluß, daß die Philosophie ihn nicht über die wichtigste Angelegenheit seines Lebens beruhigen könne und werde. Eben so schildert ihm Pascal die mannichfaltigen Religionen älterer und neuerer Völker, um ihn auch bey diesen von den unzähligen Irrthümern, Thorheiten und Ausschweifungen des menschlichen Verstandes zu überführen. Dann richtet er die Aufmerksamkeit seines Zöglings insbesondre auf die jüdische Religion; auf die ausserordentlichen Umstände, welche bey dieser eintraten; auf das alte Testament, als die unzweifelbar göttliche Urkunde derselben; auf das Licht, welches durch diese Urkunde über die menschliche Natur, ihre Unvollkommenheit, ihren Hang zum Bösen verbreitet werde; endlich auf den Zusammenhang des Judenthums mit dem Christenthume, als einer Vorbereitung des letztern. Die Wahrheit des Christenthums selbst bewies er hauptsächlich aus den Weissagungen. Dann charakterisirte er Christus, die Geschichte des Christenthums, den Geist der originalen christlichen Sittenlehre; und auf diesem Wege glaubte er die religiöse Ueberzeugung und Bildung seines Zöglings bewirkt und vollendet zu haben.

Das andere Werk des Pascal sind die bekanten Lettres provinciales, die er unter dem Namen Ludewig Montalt herausgab. Sie sind hauptsächlich gegen

gegen die Jesuiten gerichtet, welche damals, wie ich vorher erzählt habe, durch ihre sophistische Casuistik die Sittlichkeit der höhern Volksclassen in Frankreich, so wie aller Nationen, bey denen sie die vornehmsten Lehrer der Jugend waren, vergifteten, und alle wahre Gewissenhaftigkeit zu zerstören drohten. Da jene Briefe mit Wahrheit, Anmuth, Energie, und bewundernswürdiger Freymüthigkeit geschrieben sind, so hatten sie eine ausserordentliche und sehr wohlthätige Wirkung. An den Lettres provinciales hatte Nicole großen Antheil. Dieser übersetzte sie auch in's lateinische, und fügte unter dem angenommenen Namen Wilhelm Wendrock Anmerkungen hinzu *).

Zwar nicht als Gegner der Jesuiten, aber doch in Ansehung der Denkart über Philosophie und Religion war dem Pascal sehr ähnlich einer seiner Zeitgenossen Peter Daniel Hüet. Er wurde gebohren zu Cadom aus einer edeln und angesehenen Familie im J. 1630. Er verlohr seinen Vater, der die Partey der Hugenotten verlassen hatte und zur katholischen Religion übergegangen war, sehr früh. Seine erste literarische Erziehung wurde meistens durch die Jesuiten geleitet, und hatte mancherley Mängel, die aber zum Theil durch sein treffliches Genie und seine unbegrenzte Wißbegierde ersetzt wurden. Die frühern Studien desselben betrafen hauptsächlich classische Literatur, Mathematik und Philosophie. Auch in

*) Lettres provinciales ecrites par *Louis de Montalte* (*Pascal*) à vn Provincial de ses amis. Avec des notes de *Guillaume Wendrock* (*Nicole*). A Leide 1761. 4 Tomes 12. Der deutschen Uebersetzung von den Provincialbriefen (Lemgo 1774. 8.) ist eine Geschichte derselben beygefügt, in welcher auch manche merkwürdige Notizen über Pascal vorkommen.

in der Poesie machte er glückliche Versuche. Noch als Jüngling lernte er die neue Cartesische Philosophie kennen, und ward anfangs sehr für sie eingenommen, worin ihn auch der enthusiastische Beyfall bestärkte, welchen ihr mehrere der geschätztesten Gelehrten der Zeit, selbst unter den Jesuiten, gaben. In reifern Jahren ward er einer ihrer eifrigsten Widersacher. Inzwischen schränkte sich Hüet's Wißbegierde nicht auf jene Studien ein. Durch die Lectüre der Geographia Sacra des Samuel Bochart, und die persönliche Bekantschaft mit diesem ward er auch veranlaßt, die orientalische Literatur zu treiben; und so artete seine literarische Beschäftigung überhaupt in eine Polyhistorie aus, die auf die nachherige Richtung seines philosophischen Talents entscheidend einwirkte. Da Bochart von der Königinn Christine von Schweden auf Empfehlung des Isaak Vossius nach Stockholm berufen wurde; so ließ sich Hüet von ihm bereden, ihn dahin zu begleiten. Diese Reise wurde für ihn nicht nur durch die persönliche Verbindung, in welche er mit den berühmtesten Gelehrten in Holland, Dänemark und Schweden kam, sondern auch in mancher andern Hinsicht interessant und lehrreich. Hüet verband mit seiner Gelehrsamkeit auch äussere Bildung und Feinheit im gesellschaftlichen Benehmen; er gefiel daher auch der Königinn Christine im persönlichen Umgange. Sie entließ ihn ungerne von ihrem Hofe. Nach seiner Rückkehr in's Vaterland lebte er theils zu Cadom, theils zu Paris, wenn seine gelehrten Arbeiten ihm den Aufenthalt in der letztern Stadt nothwendig machten. In Cadom stiftete er, durch die allgemeine Theilnahme aufgemuntert, welche damals die physikalischen, astronomischen und philosophischen Wissenschaften fanden, eine gelehrte Gesellschaft zur Beförderung derselben,

die

die sich wöchentlich in seinem Hause versammelte, und selbst die Aufmerksamkeit des Statsministers von Frankreich, Colbert, dieses großen Gönners der Literatur, auf sich zog. Dieser bewilligte sogar eine Summe zur Bestreitung der Kosten für die zu machenden Versuche unter königlicher Autorität. In dieser Periode war es auch, wo Hüet, durch einen seiner gelehrten Freunde dazu bewogen, die Werke des Sextus Empiricus studierte, und eine Vorliebe für den Pyrrhonismus gewann, die er sein ganzes nachheriges Leben hindurch behielt. Da Ludewig XIV. auf Colbert's Antrag mehrere der größten Gelehrten Europa's ansehnliche jährliche Pensionen ertheilte, so erhielt auch Hüet eine solche. Kurz hernach ward er nebst dem Bossuet zum Lehrer des Dauphin von Frankreich ernannt, und mußte nun seinen beständigen Wohnsitz zu Paris nehmen. Er war einer der vornehmsten Urheber der Idee, die classischen Schriftsteller in vsum Delphini besonders zu bearbeiten und zu erläutern, und er selbst hat nach dem dabey zum Grunde gelegten Plane den Manilius mit seinen Noten herausgegeben. Seine damalige Musse benutzte er überdem zunächst für sein berühmtes Werk: De demonstratione evangelica. Als er einige Jahre am Hofe gelebt hatte, vollführte er einen schon lange gefaßten Entschluß, und trat in den geistlichen Stand. Da man am Hofe auf die Verheyrathung des Dauphin dachte, und der Unterricht desselben als beendigt angesehen wurde, erhielt er die Abtey zu Aulne, wohin er sich im J. 1680 begab, nachdem er zehn Jahre dem Lehramte bey dem Dauphin vorgestanden hatte. In diesem Orte, der in einer der reizendsten Gegenden Frankreichs liegt, widmete er sich mit unausgesetztem Eifer den Wissenschaften. Er schrieb hier seine Quaestiones Alnetanas und seine Censuram phi-

philosophiae Cartesianae. Daß er als Gegner der Cartesischen Philosophie auftrat, geschah wohl mit auf Betrieb der Jesuiten, die immer großen Einfluß auf ihn behielten, zumal da mehrere seiner Freunde, die er auch wegen ihrer Gelehrsamkeit hochschätzte, Peter Lobbé, Bavassor, Rapin, Sirmond, zu diesem Orden gehörten. Da er durch seine Schrift gegen den Cartesianismus mehrern Angriffen von den Anhängern desselben ausgesetzt wurde, die ihn durch ihre Bitterkeit und Grobheit von einer ernsthaften Fortsetzung des Streits aus philosophischen Gründen abschreckten; so ergriff er das Mittel, die Cartesianer lächerlich zu machen. Er gab anonymisch neue Nachrichten zur Geschichte des Cartesianismus heraus, worin er die Cartesianer mit vielem Witze und Laune durchzog. Er dichtete darin, daß Des Cartes, nachdem er die Schweden durch ein falsches Gerücht von seinem Tode getäuscht, sich heimlich zu den Lappländern begeben, und unter ihnen eine neue philosophische Schule errichtet habe, von welcher denn mancherley Scurrilitäten erzählt werden. Hüet war glücklich genug, lange Zeit hindurch die Anonymität zu behaupten, so daß ihn Niemand für den Verfasser hielt, und er also auch persönlich für seinen Muthwillen weiter nicht von den Cartesianern gezüchtigt wurde. Die letztern Jahre seines Lebens brachte er zu Paris zu, in der Gesellschaft seiner gelehrten Freunde unter den Jesuiten. Er verfaßte hier noch seinen Commentarius de rebus ad eum pertinentibus, der seine eigene Lebensgeschichte enthält. Seine große Bibliothek vermachte er dem Orden der Jesuiten, jedoch unter der Bedingung, daß sie zum öffentlichen Gebrauche frey stehen sollte. Er starb im J. 1721, nachdem er fast ein halbes Jahrhundert

hundert hindurch den größten literarischen Ruhm genossen hatte.

Bey Hüet war das Resultat einer großen viel umfassenden Gelehrsamkeit, und insbesondre des Studium's der verschiedenen ältern philosophischen Systeme, der vollendeteste Skepticismus, vor dem er keine andere Rettung wußte, als in dem Glauben an die Offenbarung *). Er hatte anfangs die Peripatetische und Platonische Philosophie studirt. In der erstern missfiel ihm der anmaaßende Dogmatismus, der sich doch nicht vor der prüfenden Vernunft bewähren konte; auch die verschiedenen Vorstellungsarten, die sie bey den griechischen Auslegern, den Arabern und den spätern Scholastikern veranlaßt hatte, machten ihn nicht nur in Ansehung des eigentlichen Sinnes des Aristotelischen Systems, sondern auch der Wahrheit desselben überhaupt irre; und am meisten misbilligte er die sophistische Dialektik und

*) Hüet's Schriften, soferne sie sich auf Philosophie beziehen, sind folgende: *Petri Danielis Huetii* de interpretatione libb. IV. Paris. 1661. 4. — *Ejusd.* Demonstratio evangelica; Paris. 1679 fol. — *Ejusd.* Quaestiones Alnetanae; Cadomi 1690. 4. Lipsiae 1693. Lipsiae 1719. 4. Dieser letztern Ausgabe ist auch des Hüet Commentarius de rebus ad eum pertinentibus beygefügt, der zuerst zu Haag 1718 noch bey Lebzeiten Hüet's herauskam. — *Ejusd.* Censura philosophiae Cartesianae; Paris. 1689. 12. Helmstad. 1690. 4. Vgl Philosophiae Cartesianae adversus censuram P. D. *Huetii* Vindicatio, in qua pleraque intricatiora *Cartesii* loca clare explanantur, auctore D. A. P. (Doct. *Augusto Petermann*). Lipsiae 1690. 4. — Nouveaux memoires pour servir à l'histoire du Cartesianisme par M. G. de l'A; à Paris 1692. 12. — Traité de la foiblesse de l'esprit humain (par Mr. *Huet*); à Amsterdam 1723. 12. Dieses Werk erschien nach des Verfassers Tode. Es ist deutsch übersetzt herausgekommen mit Anmerkungen gegen den Skepticismus zu Frankfurt am Mayn 1724. 8.

und Disputirsucht, die eine Frucht der Aristotelischen Philosophie gewesen war. Der Platonismus schien ihm mehr ein Aggregat philosophischer Phantasieen, als ein auf festen Principien gegründetes System. In mehrern Dialogen des Plato selbst fand er eben so viel Gründe für als wider gewisse Sätze, und die Entscheidung der wichtigsten Probleme hieng von Hypothesen und unerwiesenen Voraussetzungen ab. Wie bey dem Aristotelischen Systeme, so nahm er beym Platonismus ebenfalls daran einen Anstoß, daß so viel verschiedene philosophische Schulen und Meynungen aus denselben hervorgegangen waren. Die atomistische Philosophie des Epikur, die damals vom Gassendi gleichsam neu belebt war, konte Hüet's Beyfall um so weniger gewinnen, je mehr sie mit der Lehre der Offenbarung contrastirte, deren Wahrheit er allein für unerschütterlich hielt. Der Cartesianismus hatte durch die neue Methode der Speculation ihn zuerst überrascht; aber bald sah er auch die Einseitigkeit und Falschheit der Principien ein, von welchen derselbe ausgieng, so wie das Willkührliche in den Folgerungen, und dies machte, daß er förmlich als Gegner desselben auftrat. So wurde er nach und nach durch den Widerstreit der philosophischen Systeme selbst, mit denen er bekant geworden war, zum Skepticismus gestimmt. Die Lehren der Akademiker, des Arcesilas und des Karneades, bestärkten ihn darin; und er trat zuletzt ganz auf die Seite der Pyrrhonier, nachdem er die Werke des Sextus gelesen hatte.

So häufig er indessen auch in seinen frühern Schriften, namentlich in der Demonstratio evangelica und den Quaestionibus Alnetanis, seine Vorliebe für die skeptische Denkart äussert; so lebhaft er den erwähnten

Akade-

Akademikern wegen ihrer Art zu philosophiren Lobreden hält; so trauten doch Hüet's Zeitgenossen ihm den Skepticismus nicht in dem Grade zu, wie er ihm wirklich eigen war. Er hatte ihn in jenen frühern Schriften vorzüglich gebraucht, um die Autorität der Vernunft herabzusetzen, und auf den Trümmern der Philosophie der Offenbarung einen Triumpf zu bereiten. Deßwegen waren seine skeptischen Raisonnements den gelehrten Lesern jener Schriften nicht sonderlich aufgefallen, und von dem größern Publicum wurden jene Schriften nicht gelesen. Um so allgemeineres Aufsehn erregte Hüet's Tractat von der Schwäche des menschlichen Verstandes nach dem Tode desselben, in welchem der Skepticismus in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Stärke, die ihm die Pyrrhonier gegeben haben, und noch überdem von Hüet's eigener Gelehrsamkeit ausgestattet und gegen die herrschenden philosophischen Systeme seiner Zeit gekehrt, dargelegt war. So wenig Hüet's Skepticismus in den Schriften, die er während seines Lebens herausgab, aufgefallen war; so deutlich zeigen sich doch in ihnen allen die Spuren dieser Denkart. Sie kommen schon in der Demonstratio evangelica vor, wo Hüet die Erkentniß der Vernunft als ungewiß und schwankend darstellt, und dagegen die Offenbarung als die einzig zuverlässige Erkentnißquelle der Wahrheit empfiehlt. Er giebt hier bereits der Philosophie der Akademiker vor allen übrigen Philosophieen des Alterthums den Vorzug. Auch seine Censur der Cartesianischen Philosophie gieng nicht von einem entgegengesetzten Dogmatismus, sondern von der Skepsis aus, und sie führte nur auf skeptische Resultate. In den Quaestionibus Alnetanis wollte Hüet die Harmonie des Offenbarungsglaubens mit der Vernunft darthun; jedoch setzte er immer die Autorität

jenes als unbezweifelbar und als die höhere voraus; anstatt daß er bey dieser ihre Trieglichkeit voraussetzte. Er suchte zu beweisen, daß es keinen unerschütterlichen Grund der Ueberzeugung von der Einstimmung der Objecte mit unsern Vorstellungen derselben gebe; und daß der Gewinn, welchen man von aller philosophischen Untersuchung einerndte, zuletzt die Ungewißheit sey, von welcher sich zu befreyen kein anderes Mittel übrig bleibe, als der Glauben an die Offenbarung. Nun sind freylich unter den Glaubenslehren mehrere für die Vernunft widersinnig und unbegreiflich; aber dies kann nicht berechtigen, sie zu verwerfen, da man in der Geschichte findet, daß auch die aufgeklärtesten Völker dergleichen Lehren, Maximen und Gewohnheiten angenommen haben.

Der Skepticismus des Hüet stimt, wie schon bemerkt worden, nach seinen Gründen im Wesentlichen mit dem Pyrrhonismus zusammen. Eigenthümlich ist ihm aber die Art, wie er sich dem Glauben an die Offenbarung anschließt. Hüet leugnete das Daseyn einer objectiven Wahrheit nicht; denn Gott müsse doch die Objecte wirklich so erkennen, wie sie sind; er supponirte also, um das Daseyn einer objectiven Wahrheit annehmen zu können, das Daseyn Gottes gleichsam als ein Axiom; wiewohl er dieses hernach wieder auf den Offenbarungsglauben stützte. Er leugnete eben so wenig die Möglichkeit einer Erkentniß der objectiven Wahrheit für den Menschen; nur sey es diesem unmöglich, sich mit Gewißheit zu überzeugen, daß er eine solche Erkentniß wirklich besitze. Was den Mangel der Gewißheit der Vernunfterkentniß für den Menschen ersetzt, ist der Glauben, durch welchen wir sogar erst mit Zuverlässigkeit erkennen, daß Gegenstände wirklich ausser uns vor-

handen sind. Dieser Glaube ist aber nicht ein Erzeugniß des Menschen selbst, sondern wird dem Menschen von Gott mitgetheilt, sowohl in dem gegenwärtigen als in dem künftigen Leben; nur mit dem Unterschiede, daß der Glauben der Seligen noch stärker ist, als der Glauben der Menschen in diesem Leben seyn kann.

Hiergegen erhebt sich der Einwurf, daß der Scepticismus sich auch nicht mit dem Glauben vertrage, weil dieser immer bereits etwas dogmatisch Gewisses bedarf, worauf er selbst fußen kann, z. B. die Existenz Gottes, oder auch einer göttlichen Offenbarung selbst; daß also mit der Zerstörung aller Vernunftgewißheit auch die Möglichkeit des Glaubens schlechthin aufgehoben werde. Hüet antwortete folgendes: Der Glaube hat seinen Ursprung nicht in der Vernunft; er ist eine übernatürliche Wirkung Gottes in dem Menschen; die Vernunft kann also durch ihre Skepsis selbst an der Möglichkeit einer wahren Erkentniß verzweifeln, und der Glauben, soferne er von Gott unmittelbar in dem Menschen hervorgebracht wird, findet dennoch statt; ja er ist um so kräftiger, je mehr der Mensch durch den Skepticismus die Schwäche und Blindheit seiner Vernunft eingesehen hat. Jener Glauben bezieht sich auf die geoffenbarte Grundwahrheit (veritas prima revelata), die nicht darum geglaubt werden muß, weil sie der Vernunft etwa als evident erscheint, sondern, so wie sie ist, um ihrer selbst willen. Das Licht macht sich selbst und zugleich die Objecte sichtbar, die es beleuchtet; eben so offenbart uns jene Grundwahrheit ein Geheimniß, und macht uns zugleich für den Glauben an den Gegenstand desselben empfänglich. Die Vernunft ist also nicht die Ursache des Glaubens, sondern das Werkzeug desselben. Sie empfiehlt selbst den Glauben, nachdem sie mit

ihrer

ihrer eigenen Schwäche vertraut geworden ist. Beurtheilt man die Argumente für die Wahrheit der christlichen Religion aus bloßer Vernunft, so haben sie nur Probabilität; der Glaube hingegen giebt ihnen Gewißheit. Soferne Hüet bey seinem Skepticismus den Glauben zum Zwecke hatte, oder vielmehr jenen durch diesen niederschlug, wollte er auch nicht für einen Pyrrhonier oder Skeptiker angesehen seyn, als welche die Gültigkeit des Glaubens nicht anerkennen. Er erklärte ferner ausdrücklich, daß er nicht den Meynungen anderer folge; es sey seine Meynung, die er vortrage, und die er selbst immer in Zweifel stelle; er wollte deßwegen, wenn seiner philosophischen Denkart ein besonderer Name beygelegt werden sollte, Idiognomiker genannt seyn. Daß Hüet übrigens dem obigen Einwurfe durch die von ihm genommene Ausflucht nicht entgieng, ist klar. Ob die vorausgesetzte geoffenbarte Grundwahrheit wirklich göttlich sey? — Dies zu entscheiden ist gar kein Kriterium vorhanden; da mehrere Völker sich auf göttliche Offenbarungen berufen, die einander schnurstraks widersprechen, und der Glauben daran von Allen als eine übernatürliche Wirkung Gottes betrachtet wird. Demnach vernichtet der Skepticismus der Vernunft auch den Offenbarungsglauben. Es ist dieser Glauben auch nur durch eine Täuschung des Gefühls und der Phantasie, die in frühern religiösen Eindrücken ihren Grund hat, möglich. An sich selbst ist er bey einem vollendeten Skepticismus der Vernunft ein bloßer Wahn *).

Ein

*) Die Entstehungsart des Skepticismus des Hüet lernt man am besten aus der Vorrede zu der Schrift über die

Ein anderer skeptischer Gegner des philosophischen Dogmatismus war damals Joseph Glanvill, ein Engländer. Er stritt in einem Werke, das er scientifische Skepsis betitelte *), gegen den Unglauben und gegen den Aberglauben; also war der Zweck seines Skepticismus nicht, alle Wahrheit der Erkentniß verdächtig zu machen, sondern nur Bescheidenheit im Urtheilen zu empfehlen, weil die Schwäche der menschlichen Vernunft seit dem Sündenfalle diese nothwendig mache. Manche seiner Raisonnements sind von den ältern Pyrrhoniern und auch von Montaigne und Charron entlehnt. Er geht die vornehmsten Gegenstände der Erkentniß durch, und zeigt die menschliche Unwissenheit in Ansehung derselben. Am längsten verweilt er bey der Kritik des Aristotelischen, des Cartesianischen und auch des Hobbesischen Systems, und bemüht sich, nicht nur die Blößen dieser aufzudecken, sondern überhaupt darzuthun, daß kein philosophischer demonstrativer Dogmatismus, wie er von den Peripatetikern, Cartesianern u. a. versucht sey, sich zu Stande bringen lasse.

Unter seinen skeptischen Argumenten ist am merkwürdigsten dasjenige, was er von der Zufälligkeit des Caussalverhältnißes hernahm, die er aus eben dem Grunde

Schwäche des menschlichen Verstandes kennen. Das Verhältniß des Glaubens zur Vernunft untersucht Hüet auch im ersten Buche der Quaest. Alnet. Vgl. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticism B. II. S. 80 ff.

*) *Scepsis scientifica*, or confest ignorance the way to Scienzy, in an essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion; with a reply to the exceptions of the

Grunde folgerte, aus welchem sie späterhin von Hume hergeleitet wurde; so daß es nicht unwahrscheinlich ist, daß Hume dieses Argument ihm verdankte. Die Erfahrung lehrt uns nur, daß ein Ding das andere begleite, oder auf dasselbe folge; nicht aber, daß das eine die Ursache des andern sey. Glanwill fügt noch mehr Gründe gegen die Gültigkeit unserer Erkentniß von den Ursachen der Erscheinungen hinzu. Die Erscheinungen sind in der Welt so mit einander verbunden und vermischt, daß es nicht leicht möglich ist, eine bestimte Wirkung einer bestimten Ursache mit Gewißheit zuzuschreiben; und da nach dem Begriffe der Causalität selbst die Ursachen eine fortlaufende Reihe ausmachen; so müssen wir alle Ursachen eines Dinges kennen, wenn wir über die Ursache desselben überhaupt urtheilen wollen; was doch nicht möglich ist. Aller Dogmatismus beruht folglich auf einer eiteln und ungegründeten Anmaaßung; er geht aus der Unwissenheit hervor, erzeugt Einseitigkeit, Irrthümer und ist dem freyen Philosophiren schädlich. In diesem Betrachte ist es wohlthätig, ihm die Skepsis entgegenzusetzen. "Die Dogmatiker", sagt Glanwill, "verrathen Armuth und Beschränktheit des Geistes. Sie sind Pedanten, die sich der Geistessclaverey unterworfen haben. Ein liberaler Geist behauptet die Freyheit seines Urtheils, und wird sich nicht in einen Meynungskerker einsperren lassen. Er prüft Alles mit gleicher Aufmerksamkeit, und urtheilt so unparteyisch, wie Rhadamanth; anstatt daß der Pedant

the learned *Thomas Albius*. Den Verdacht des völligen Skepticismus und der Verachtung aller Philosophie lehnt Glanwill besonders in der Vertheidigung gegen den Thomas Albius ausdrücklich von sich ab.

Pedant nichts hören mag, als was mit seinen Vorurtheilen zusammenstimt, und nicht weiter sehen kann, als der Horizont seines Gefängnißes sich erstreckt. Die Vorstellungsart des liberalern Geistes ist nur temporär; er behält sie so lange, bis eine bessere Evidenz seine vorigen Ueberzeugungen ändert."

An die

# Herren Pränumeranten

der

# Geschichte

der

# Künste und Wissenschaften.

Nach der bei der 9ten Lieferung abgelegten Berechnung soll die 10te Lieferung bestehen aus = = 92 Bogen.

Ich liefere aber jetzt:

| | |
|---|---|
| Buhle Geschichte der Philosophie 3. B. 1 Hlfte | 23 Bogen. |
| Fiorillo Geschichte der zeichn. Künste 2. Band | 62 Bogen. |
| Heeren Gesch. d. Stud. d. class. Litteratur 2. B. | 20 Bogen. |
| Summa | 105 Bogen. |

Für die in der nächsten Leipziger Jubil. Messe 1802 auszugebende 11te Lieferung würde ich also der bekannten Einrichtung zufolge 79 Bogen zu liefern haben.

Göttingen am 5ten October 1801.

J. F. Röwer.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Buhle, Johann Gottlieb,

Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften

Bd.: 3,1

Göttingen (1801)

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Hist.lit.52(6,3,1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11093398-4
VD18 90733304-001